الإسلام الأوروبي

صراع الهويّة والإندماج

المسبار
www.almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

الإسلام الأوروبي
صراع الهوية والاندماج

الكتاب: **الإسلام الأوروبي**

صراع الهوية والاندماج

المؤلف: مجموعة باحثين.

الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الطبعة الأولى، مارس (آذار) 2010.

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-30-8

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والإستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث.
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من مركز المسبار للدراسات والبحوث.

الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز.

مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

تقديم ____ 5

الإسلام في أوروبا: إعادة اكتشاف الذات
د. هيثم مناع ____ 9

مسلمو أوروبا: أطوار الاعتدال والتطرف
حسين عبد القادر ____ 23

الإسلام الأوروبي: إشكاليات مفاهيمية
د. محمد الطيبي ____ 47

الإسلام الأوروبي: صراع الهوية والاندماج
يحيى اليحياوي ____ 81

مسلمو أوروبا بين الديني والعلماني
د. بومدين بوزيد ____ 99

سؤال المرجعية: نحو فقه جديد لمسلمي أوروبا
منتصر حمادة ____ 117

الإسلام السياسي والجالية الجزائرية في فرنسا
د. الحسين الزاوي ____ 131

أطروحة الاندماج عند طارق رمضان
د. محمد همام ____ 151

المسلمون البريطانيون أم المسلمون في بريطانيا؟
سعيد شحاتة ____ 163

الإسلام والغرب: معوقات التحاور والتجاور
د. عبد القادر بوعرفة ____ 179

الإسلام بين المنظورين الأميركي والأوروبي
رضوان زيادة ____ 207

الوجود الإسلامي والتفاعل الحضاري في الغرب
د. بوفلجة غيات ____ 225

[illegible]

[illegible]

[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

[illegible]
[illegible] ... [illegible]

تقديم

يثير تعبير "الإسلام الأوروبي" جدلا واسعا بين مؤيد ومعارض، فهل المقصود به تصنيف جغرافي أم سياسي، أم أنه يعبر عن فهم أوروبي معين لحقيقة الإسلام؟ وهل ينسحب الأمر على الإسلام في مختلف أصقاع الأرض، بمعنى أن هناك إسلاماً آسيوياً، وآخر إفريقياً، وهكذا؟

إن دراسة الإسلام الأوروبي ليست دراسة مفهومية فقط، تتعلق بتطورات الخطاب الإسلامي أو تجديده، خاصة في ما يتعلق بالمسلمين في أوروبا وحدها، بل إنها كذلك دراسة اجتماعية وسياسية متعددة الأبعاد، منها ما يخص الأمن، وما يخص الاجتماع والتمظهر الديني والسياسي، في ظل تطورات هيكلية وسياسية تشهدها القارة الأوروبية.

ولاشك أن طرح الإسلام الأوروبي الحديث نسبيا، يسائل تاريخيا رؤى تتعلق بالإسلام نفسه كدين وتاريخ في مراحل مختلفة، ففي حين يرى البعض أن الإسلام حينما انتشر في القارات، تفاعل مع عادات شعوبها وأعرافها وثقافاتها، طالما كانت متوافقة مع التعاليم والأحكام الإسلامية، يرى آخرون أن الإسلام قوّم هذه العادات والأعراف والثقافات، وصهرها في مزيج واحد، فلم يختلف الإسلام باختلاف البيئة الجغرافية والثقافية، وبالتالي يكون الإسلام واحداً وليس متعدداً، لا تؤثر فيه السياقات المتغيرة، ولا يتأثر بها، بينما يُلِحُّ البعض الآخر على تعدديته في مقابل القائلين بهذه الأحادية.

وكذلك يخشى الآخر أن يكون هدف "الإسلام الأوروبي"، هو هدم الإسلام نفسه، والنيل من خطوطه العامة وأصوله الأساسية، وبالتالي فالأجدر بنا أن نعتمد مصطلح "الإسلام في أوروبا" و"الإسلام في آسيا"...

سيظل الجدل قائما ومتفاعلا، طالما تفاعل الإسلام مع بلاد المهجر، ومن يحملونه في المَهاجر، والتي لم تعد كذلك بالنسبة للكثيرين منهم، فبالنسبة للغالبية من المسلمين "المهاجرين" فإن تلك الصفة قد زالت عنها، بعد أن استقرت وحصلت على حقوق المواطنة الكاملة، وأصبحت تمثل ثقلا ديموغرافيا في بعض تلك الدول، وما ترتب على ذلك من نتائج اجتماعية ونفسية واقتصادية وسياسية، تلك التي تقترن بالضرورة بأي أقلية إثنية أو دينية أو ثقافية في أي بلد، أو مجتمع.

وبصرف النظر عن المصطلح، والذي أخذ حظا وافرا من النقاش لدينا، لما لذلك من أهمية في تحديد مسار التعامل مع الظاهرة، فقد خصّصنا هذا الكتاب "الإسلام الأوروبي: صراع الهوية والاندماج" لطرق هذا الموضوع، الذي لم يحظ بالقدر الكافي من الدراسة والبحث لدى الدوائر العربية المعنية، في حين اعتنى به الباحثون الغربيون عناية كبيرة، واهتمت به مؤسسات وتيارات عديدة في الخارج، الأمر الذي يجعل هذا الكتاب أول كتاب يصدر باللغة العربية حول الإسلام الأوروبي.

وأخيراً، يرجو مركز المسبار من خلال هذا الكتاب، أن يكون قد فتح أبوابا للنقاش، فهناك واقع على الأرض يتلخص في وجود ملايين المسلمين الذين يعيشون في الغرب، بعضهم أتى مهاجرا، وكثيرون ولدوا هناك، ويشكلون أقلية ذات وزن وتأثير، وقابلة للنمو السريع في المستقبل. وكما أن أصول هؤلاء المسلمين ليست واحدة، فإن أماكن تجمعهم في الغرب ليست متماثلة أيضا، لذا فإن الأبواب ستظل مشرعة لمزيد من البحث والدرس والاجتهاد.

تركي الدخيل   عبدالله بن بجاد

الإسلام في أوروبا: إعادة اكتشاف الذات

د. هيثم مناع(*)

في ظل الحرب على الإرهاب، والتي نالت من العديد من المنجزات الديموقراطية والحقوقية في دول الاتحاد الأوروبي نفسه، فإن المسلم في أوروبا، مكلف أكثر من غيره، بحمل راية الحريات الأساسية، والعلمانية المدنية، والشرعة الدولية لحقوق الإنسان، لأن هذا الثلاثي لا يوفر فحسب، الشروط الأولية لدخوله المجتمع الأوروبي كطرف فاعل ومشارك في البناء، وإنما أيضاً يجعله في الطليعة الفكرية والنضالية لتحرير أوروبا من عنصرية لم تمت، وشوفينية آنَ لها أن تحتضر، وشعور بالتفوق الحضاري الغربي يعزز المركزية الثقافية والصراع بين الحضارات الذي يترجم حروباً على الشعوب وتبريراً للهيمنة وأشكال الاستعمار الجديد.

(*) ناشط في حقوق الإنسان، مقيم بفرنسا يتولى حاليا رئاسة المكتب الدولي للجمعيات الإنسانية والخيرية ومقره جنيف.

في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، أجرت مجلة «خمسون مليون مستهلك» تحقيقاً حول اللحم الحلال في فرنسا، فتبين لها أن أكثر من سبعين في المئة من هذا اللحم، إنما هو في الحقيقة «كاشير» (أي محضر على الطريقة اليهودية). ففي السنوات الأولى لتوافد الهجرة المغاربية الكبيرة، كان همُّ المؤسسات الجالبة لليد العاملة، سد حاجة مصانع السيارات، وتحديث شبكات الطرق، وتغطية عجز اليد العاملة المحلية في الإنشاءات والبناء. ولعل مسألة طعام هؤلاء كانت آخر هموم من استقدمهم، هذا إن كان الأمر قد جال بخاطرهم أصلاً. والذي استطاع أن يستوعب مشكلة الحاجيات الفعلية للجالية المغاربية هم اليهود السفارد، الذين واجهوا هذه المشكلات قبل المسلمين بعقود، كونهم قد عرفوا طريق الهجرة منذ قرارات إعطاء الجنسية الفرنسية ليهود الجزائر في أواخر القرن التاسع عشر، وجعلت من إقامتهم على أي من جانبي المتوسط أمراً لا يتطلب أي جهد إداري يذكر، باعتبارهم فرنسيين. لذا فقد حملوا «الكسكسي» و«الهريسة»، ونظموا الاستيراد ثم التصنيع لأطعمة مقبولة عُرفاً أو شرعاً، وسهلوا أمور تعايش الجالية السفاردية في فرنسا.

وعلى الرغم من كل تعقيدات الصراع العربي/الإسرائيلي، وصعود نزعات التدين والتطرف، ودور المؤسسات الصهيونية السلبي على هذا الصعيد، كانت هناك، ومازالت، علاقة خاصة بين القادمين من المغرب الكبير من مسلمين ويهود في المعاملات اليومية والتجارة الصغيرة، بل وعقود العمل، وكان من الطبيعي ألا تثار مشكلة اللحم الحلال بشكل عملي وصناعي، قبل بناء مساجد ومراكز ثقافية إسلامية، وجمعيات تحرص على استمرارية جملة واجبات وشعائر، يعتبرها المسلم الملتزم أساسية في حياته اليومية.

اخترت هذا المدخل البديهي لمسلم يعيش في أوروبا، لأن الهجرة كالسجن، لا يتقن الحديث عنه من لا يعرفه[1].

---

(1) من الضروري لفهم العديد من المظاهر الخاصة بالمسلمين في أوروبا، قراءة بعض المراجع منها: يورغن نيلسن: المسلمون في أوروبا، ترجمة وليد شميط، دار الساقي، لندن، 2005. فيوليت داغر: الهجرة: إشكاليات وتحديات، فرنسا أنموذجاً، أوراب والأهالي واللجنة العربية لحقوق الإنسان، دمشق وباريس، 2008. مجموعة المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومقالات الباحث الناشط أحمد الراوي رئيس اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا على موقع http://www.islamonline.net، ومحمد بشاري: صورة الإسلام في الإعلام الغربي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى 2004.

الوسط المحيط وبناء الذات

يمكن القول إن السنوات ما بين 1978-1982، شكلت منعطفاً مهماً في الوجود البشري الإسلامي في أوروبا، وأنماط التعامل المختلفة معه. فالإسلامي اللاجئ سياسياً، بمعنى الناشط في الحركة الإسلامية السياسية الملاحَق في بلده، والذي اختار أوروبا بلد لجوء؛ لم يعد قطب العلاقة مع الآخر الأوروبي. وجيل القيادة السياسية مثل المصري سعيد رمضان والسوري عصام العطار، والذي حدد في إطار جد مقيد، في الجغرافية البشرية والجغرافية السياسية من نطاق اندماجه، مكتفياً بفتح مركز ثقافي إسلامي هنا أو معهد للتاريخ والحضارة الإسلامية هناك، هذا الجيل لم يكن يحمل هموم وأولويات أولاده إلا بمعنى التفهم والتتبع، فهو يكتب بالعربية ويتوجه للعالم العربي والإسلامي، ويشارك المجتمع الأوروبي في حريات أساسية أثرت في رؤيته السياسية وتصوراته المدنية بالتأكيد، لكنها لم تحوله إلى لاعب في بلد اللجوء، بل ظل ضيفاً يسعى لتقديم أفضل صورة عن الإسلام للمجتمع المضيف.

ويمكن القول، إن هذا الجيل قد تم تجاوزه عبر الهجرات البشرية الاقتصادية الكبيرة، التي غيّرت في التركيب الطبقي والمستوى المعرفي وطبيعة التماسّ مع المجتمع المستقبِل. ومن هنا، شكلت أعوام 1978 - 1982، التي شهدتْها على الأراضي الفرنسية، الأساس لتحول في تصورات سياسية بعيدة (حرب الجزائر، العدوان الثلاثي، ولادة وحروب الدولة العبرية مع العرب...)، لتنشأ صورة نمطية متميزة مؤسلمة بشكل واضح، انطلاقاً من عدة عوامل جيوسياسية من جهة، وسياسية اقتصادية من جهة ثانية.

فمن الناحية الجيوسياسية شكلت هذه السنواتُ سنوات صعود لعدة حركات إسلامية سياسية. وعلى رغم اختلاف الدوافع والأسباب بل والمقومات الإيديولوجية، كالتباين بين قيام جمهورية إسلامية شيعية في إيران، وحركة مسلحة للطليعة المقاتلة في سوريا، وحركة جهيمان العتيبي في السعودية، وغيرها؛ إلا أن هذا التمايز لم يكن يُرى بالعين المجردة في الغرب، فهناك خطر إسلامي وحمّى إسلامية، هذه الحمى تهدد الحضارة الغربية. جاء

ذلك مع بداية ولاية البابا يوحنا بولس الثاني، ووصول المحافظين الجدد للسلطة في شخص الرئيس الأميركي رونالد ريغان، ولكن أيضاً وصول الدبابات الإسرائيلية إلى ثاني عاصمة عربية بعد القدس في عدوان 1982 على لبنان؛ أي في حقبة ضبابية على الصعيد العالمي واضطرابية على الصعيد الإقليمي، مع أزمة عميقة يعيشها اللوبي الموالي لإسرائيل في الغرب، عبر كشف الغطاء عن فكرة الحروب الوجودية لدولة إسرائيل. وقد تحول الإسلام في أوروبا في هذا المعمعان إلى ضرورة لأكثر من تيار إيديولوجي، وسلاح نافع لأكثر من تيار سياسي، وخاصة أن هذا الوضع ترافق على الصعيد الأوروبي مع عاملين في غاية الأهمية[2]:

الأول: تزايد عدد المهاجرين المسلمين إلى أوروبا. وهذا التزايد يظهر جلياً عبر بعض الإحصاءات المعبرة، التي كانت السياسة الاقتصادية الأوروبية مسؤولة عنها مباشرة. فعدد القادمين من شمال إفريقيا عام 1946 لم يكن يتجاوز 100 ألف شخص على رغم وجود دول المغرب الكبير تحت الاحتلال الفرنسي، واعتبار الحكومة الفرنسية للجزائر جزءاً من الأراضي الفرنسية. في حين بلغ عدد القادمين بطلب من المؤسسات الفرنسية في عام 1975 مليونين وأربعمائة ألف مهاجر. وفي ألمانيا يمكن متابعة التقدم نفسه بالنسبة للجالية التركية. ولو أخذنا أرقام الهجرة التركية إلى أوروبا نجد أن عدد المهاجرين قد قفز من 715 ألف مهاجر عام 1974 إلى ثلاثة ملايين ونصف المليون في 2006.

الثاني: تصاعد أزمة البطالة، ودخول القارة الأوروبية في فترة إعادة تكوين قدراتها الصناعية، وفق معطيات الثورة التكنولوجية الجديدة. في حين تضاعف عدد العاطلين عن العمل في الفترة التي أشرنا إليها (1978 - 1982) إلى أكثر من 160 % في دول الهجرة الرئيسية في أوروبا.

وعلى الرغم من أن القارة الأوروبية قد أرسلت إلى العالم في المئة عام التي تبعت الحروب النابليونية قرابة 60 مليون مهاجر[3]، لم تستطع أوروبا الغربية هضم فكرة هجرة

---

(2) هيثم مناع: الإسلاموفوبيا وحقوق الإنسان، 2007/2/1، الجزيرة نت، كذلك موقع الكاتب على الرابط التالي www.haythammanna.net

(3) كما يوضح بادلي بينز في كتابه: الهجرة من أوروبا (1815-1930).

طبيعية، كانت مؤسساتها الاقتصادية المحرض الأول على حدوثها، ولا يمكن إلا أن تستمر، في عالم صارت حركة البشر جزءاً لا يتجزأ من نظام اقتصادي وثقافي وإعلامي يرفض الحدود.

وقد ترافقت هذه التغييرات البنيوية بأزمة هويات على الصعيد العالمي، عززتها إعادة اكتشاف الهوية الأوروبية المتعددة القوميات، المختلفة المسارات، ومخاض هذه العملية على الذات المهاجرة سمراء وسوداء، في مجتمعات جعلتها الأزمة الاقتصادية تنمي ثقافة خوف جديدة، لم تلبث أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001 أن أعطتها صفة «العدو الإرهابي»، بعد أن كانت في حدود تهميش وتحديد أثر الآخر الإسلامي، الذي يدخل الحرمة الأوروبية من دون جواز سفر، كون «أوروبا المتعددة» في الواقع، لم تقبل بعد في التصور طابعها المتعدد الإثنيات، المتعدد الثقافات، والمتعدد الأديان والألوان.

ولا يمكن لهذه الأجواء أن تسمح لجالية حديثة التكون، ضعيفة الحضور السياسي والمدني، ومزعزعة كقوة عمل ووجود اقتصادي، بأن تتعامل بأريحية مع الآخر، هذا الآخر الذي يطلب من المسلم ما لا يطلبه من البوذي أو اليهودي أو المسيحي، أحياناً بدوافع عنصرية، وأحياناً أخرى لأسباب سياسية مبطنة، نقطة ارتكازها القوة الكامنة لهذه الجالية المسلمة، وهذا الدين الجديد، الذي تحول خلال أقل من عقد زمني إلى الدين الثاني في معظم دول أوروبا الغربية. فلا الطبقة السياسية الأوروبية المحلية امتلكت قيادات واسعة الأفق بعيدة النظر، ولم تكن للنخب الإسلامية دائماً القدرة على هضم ما يحدث، والتعامل معه بشكل يجمع بين الأصالة والحكمة والعقلانية الواقعية. ولاشك في أن النظرة الإيديولوجية المغلقة عند رموز امتلكت القدرة على التأثير في جمهور المسلمين الأوروبيين، ولم تمتلك القدرة على استيعاب الإسلام كدين يستنبط إجاباته العملية من أتون الواقع، لا من كتب أربعة فقهاء عاشوا في بيئة مختلفة وظروف مغايرة قبل ألف عام، لاشك في أن هذين العاملين قد لعبا دوراً كبيراً في إحباط إمكانيات تبلور مبكر لأكثر من صورة لإسلام أوروبي، نستطيع القول اليوم إنه ليس من إنتاج النخب، بل من إنتاج الصراعات المجتمعية والثقافية بكل تعقيداتها.

أصوات مؤثرة

في هذه العملية الصعبة، التي ما زالت في مخاضاتها الأولى، ثمة من الجيل الأول من استطاع تفهم الأبناء والشبيبة، وأدرك معنى الأقلية الدينية، وتابع عن كثب مشاكل الأجيال الثانية والثالثة. ولعل في مقدمة هؤلاء الأستاذ عصام العطار، المراقب السابق لحركة «الإخوان المسلمين» في سوريا، الذي يعيش في أوروبا منذ قرابة أربعة عقود، وهو مؤسس المركز الإسلامي في «آخن» بألمانيا. وينطلق العطار من أن تحديات العالم والعصر لا يمكن أن تواجه بالجهل، أو الهرب، أو ردود الأفعال العاطفية، ومن هنا على حد تعبيره «يجب أن نستوعب ونفهم هذه التحديات، ونرفع أنفسنا ومناهجنا وأعمالنا ووسائلنا إلى مستوى مواجهتها الصادقة الواعية المكافئة على كل صعيد»[4]. وفي حديثه عن المسلمين في الغرب يقول: «على المسلمين الذين يعيشون في الغرب، ويحمل كثير منهم جنسية البلاد التي يقيمون فيها، أن ينظروا إلى هذه البلاد التي توفّر لهم الأمن والاستقرار، والعلم والعمل، وحرية العقيدة والعبادة، والممارسات الدينية والثقافية، على أنها وطنهم أيضاً، وأن يحرصوا على أمنها وخيرها ومصالحها المشروعة، ويجسموا فيها، بأقوالهم وأعمالهم وسلوكهم اليومي، الإسلام النقي الجميل الإنساني السمح كما أنزله الله تعالى. أما بعض المسلمين الذين يحملون جنسية هذه البلاد، أو يقيمون فيها، ويستفيدون منها مادياً ومعنوياً، ويرون مع ذلك، أنها «دار كفر» يستبيحون فيها -أحياناً- ما لا يبيحه قانون ولا نظام، فهم مخطؤون كثيراً، وهم يسهمون من حيث يعلمون أو لا يعلمون، في تشويه صورة الإسلام والمسلمين. إن الإسلام يفرض على المسلمين الصدق والأمانة والعدل؛ ويحرم عليه الكذب والخيانة والظلم، في أي مكان كان»[5].

ويمكن القول إن هناك تقاطعات أساسية بين الأستاذ العطار وطارق سعيد رمضان، الذي يمثل الجيل الثاني الملتزم إيديولوجياً ولكن المترعرع في المدرسة والمجتمع الغربي، والذي يتبنى العديد من الأطروحات على الصعيد الإسلامي عامة وليس فقط في أوروبا، مثل توقيف

(4) عصام العطار: كلمات، الدار الإسلامية للإعلام، بون، 1999، ص50.

(5) عصام العطار: مرجع سابق مذكور، ص442-443.

العمل بالعقوبات الجسدية، وفتح باب الاجتهاد بالمعنى المشابه لفترة نشوء المدارس الفقهية التاريخية، وليس بمعنى الترقيع والتجبير للمراضاة هنا، وتفهم الأوضاع الخاصة للمسلمين هناك.

وإذا اعتبرنا صاحب الرأي أفضل من يعبر عنه، فلنقرأ كيف يتحدث طارق رمضان عن وجهة نظره في حديثه المنشور على موقع NFB أخبار من بنجلاديش:

- إن الأولوية الأولى إذا كنا نفكر في الإصلاح والتجديد على أرضية إسلامية، هي إصلاح الطريقة التي نقرأ بها النصوص ونفهمها بها، حتى نستطيع قراءة تلك النصوص في إطار السياق والبيئة التي نعيش فيها، والتي توضح لنا عالمية وديمومة بعض القواعد الإسلامية، وضرورة فهم بعض التعاليم الأخرى في سياقها الخاص.
- نحن نخلط في إطار مفهومنا للهوية بين ثقافاتنا الأصلية وتعاليم الإسلام، ولعل إقامتنا في الغرب تساعدنا على جلاء الأمر وفصل ما هو من ثقافتنا عما هو من ديننا، مدركين أن علينا مواجهة ثقافة جديدة نعيش فيها، ونأخذ منها ما لا يتعارض مع أساسيات ديننا، حتى نستطيع مواجهة التحديات الجديدة.
- إعادة النظر في النظرة القديمة التي تقسم العالم إلى «نحن» التي نعبر عنها بـ«دار الإسلام»، في مقابل «هُم» التي نعبر عنها بـ«دار الحرب» أو «دار العهد»، في ضوء مراجعة كل مفهوم من تلك المفاهيم وما كان يعنيه في سياقه، ومدى تحقق ذلك المعنى أو عدم تحققه في الواقع الحالي. ويطرح طارق رمضان بدلاً من تلك المفاهيم مفهوماً جديداً هو دار الشهادة، ويعني الشهادة للرسالة الإسلامية أمام الناس.
- إن ما يتضمنه ديننا من قيم غير مبني على «الغيرية»، نحن مسلمون طبقاً لقواعدنا الروحية وقيمنا العالمية، وليس ذلك نابعاً من مضادتنا للغرب أو لليهود أو المسيحيين أو العلمانيين. إن عيشي في مجتمع علماني في الغرب جعلني أكثر قدرة على فهم عالمية رسالتي، والقيم المشتركة بيني وبين مواطنيّ.
- إن ما آخذه من حسن البنا أو من غيره من المُصلحين ليس هو النتائج التي وصلوا إليها، بل الطريقة والمنهجية التي وصلوا بها لتلك النتائج، إنهم يقولون إن لدينا القرآن والسنة،

وعلينا أن نفهمهما فهماً سياقياً. لقد فعلوا ذلك، لقد فهموا النصوص في ضوء البيئة، والآن أنا في أوروبا عليّ اتباع نفس المنهج في النظر والفهم.

إن طارق رمضان، كما يقول الدكتور مجدي سعيد: «يدعو إلى اندماج المسلمين في مجتمعاتهم الأوروبية، واستقلاليتهم مادياً وفكرياً عن مسلمي الشرق، وبناء مجتمع إنساني مشترك مع مواطنيهم في الغرب، وذلك على أرضية ما يحملونه كمسلمين من قيم إنسانية عامة، وفي إطار نفي فكر المضادة والغيرية، وفي إطار فهم جديد للنصوص في ضوء متغيرات العصر وفي ضوء الواقع الأوروبي، واختصاراً: إنه يدعو لإسلام أوروبي»[6].

وعلى قدر ما تلاقي هذه المقولات من ترحيب، بقدر ما تثيره من جدل، بل واعتراض، سواء من المسلمين أم من غيرهم؛ وإذا ابتعدنا عن ردود فعل اللوبي الموالي لإسرائيل، الذي يحارب أي تصور إصلاحي فكري في الإسلام، باعتباره عتلة تحويل الجالية الإسلامية إلى قوة مادية حقيقية في أوروبا، فإن العديد من الإسلاميين يأخذ على طارق النخبوية والتنظير والابتعاد عن الواقع. إلا أن بالإمكان القول إن طارق قد احتل مكانه كطرف في أي نقاش حول الإسلام الأوروبي، داخل وخارج الفكر الإسلامي، وبهذا المعنى، أصبح مرجعاً للعديد من الجامعيين الشباب الذين يرون فيه مثلاً للقدرة على التأقلم الاجتماعي والثقافي مع احترام المقومات الأساسية للإسلام.

ومن الآراء المؤثرة في الجالية المغاربية المسلمة، يمكن القول إن الشيخ راشد الغنوشي يعتبر مرجعاً يحقق حوله التوفيق بين أكثر من جيل، خاصة جيل «الإسلام الأوروبي» الذي يسميه بعض السلفيين تفكهاً (Islam Light) من جهة، وجيل اللجوء السياسي الأول من جهة ثانية. ومن النقاط المتميزة التي يطرحها الغنوشي، علاقة المسلم في أوروبا بالعلمانية حيث يقول: «معلوم أن الأقلية المسلمة في الغرب حديثة النشأة، وقد يمثل وجودها في الغرب بهذه النسبة العالية لأول مرة في التاريخ (أكثر من 30 مليوناً) ربما أعظم فتح إسلامي في هذا

---

(6) د. مجدي سعيد: طارق رمضان... حادي قافلة الإسلام الأوروبي، موقع إسلام أون لاين، بدون تاريخ.

القرن العشرين، وأعظم بركة حلت بحضارة الغرب، إذ تتعرف على الإسلام وتتعايش معه بعيداً عن مناخات الحرب والأحقاد والدماء. وهو لعمري كسب عظيم لم يتأت للإسلام حتى خلال أعظم عهوده الزاهرة وجيوشه الكاسحة، وذلك بسبب ما كان عليه أهل الكتاب آنذاك من جهالة وضيق أفق وتعصب بما استحال معه في ظل سيادة الكنائس أي إمكان للتعدد والحوار وحرية الفكر والدعوة، بل حتى مجرد التعايش السلمي بين المذاهب النصرانية نفسها، فكانت حالة الحروب الدينية الماحقة هي الحالة الغالبة على تاريخ النصارى قبل عصر النهضة وعزل الكنائس عن شؤون المجتمعات. وبعض ذيول تلك العصور المظلمة لا تزال تشاهد في إيرلندا، حيث يقتل الطفل لمجرد أنه لأبوين من المذهب الآخر، بلهّ أن يُتسامح مع وجود إسلامي في أي شكل. إن وجود هذه الملايين المسلمة لأول مرة في الغرب الذي تأبى على كل محاولات الفتح لإيصال أنوار الإسلام وسماحته إلى هذه البلاد، هو وجود مدين بعد فضل الله لانهيار مجتمعات أهل الكتاب وقيام مجتمعات العلمانية الديموقراطية، التي نحّت جانباً سلطة الكنائس وأطلقت حريات البشر العقلية والسياسية. إنه من باب العلمانية والتقدم والقيم الإنسانوية دخل الإسلام ديار الغرب، وليس من أبواب أهل الكتاب الموصدة»[7].

ويمكن القول إن المسلمين الناطقين باللغات الأوروبية يزدادون بشكل كبير، وهم يعبرون عن إصلاح طبيعي غير مصطنع، بمعنى أنهم يتعاملون مع اللغة الوطنية كمعطى طبيعي، ومع الثقافة المحلية باعتبارها جزءاً من الكون الثقافي الأغنى، وليست مجرد نتاج مجتمع مادي منحلٍ ومرفوض. ففكرة الإصلاح الثقافي والأخلاقي والسياسي بحد ذاتها عند جملة تعبيرات هذا الجيل هي ابنة إصلاح المنظومة الغربية لتكون أكثر سماحة وأكثر عدالة وأكثر مساواة. ويمكن في هذا الإطار تتبع الآراء السياسية والحقوقية لحركتين إحداهما في الوسط الجزائري «رشاد» والثانية في الوسط المغربي «التحالف من أجل الحرية والكرامة».

(7) الشيخ راشد الغنوشي: مسألة اللحوم ومصير الأقلية المسلمة في الغرب: الأبعاد الثقافية والاقتصادية، المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثالث، يونيو (حزيران) 1424 هـ، دبلن، إيرلندا، 2003، ص 22 - 23.

حركة رشاد، وإن كانت تتوجه إلى المجتمع الجزائري الأم، فهي ابنة المنفى والهجرة. وتجد صدى وتجاوباً في أوساط عديدة لا تتعامل معها كحالة تنظيمية، بقدر ما تتعامل معها كأطروحات بناءة للتنمية والإصلاح السياسي ومفهوم الدولة الرشيدة والمواطنية، في تزاوج عقلاني بين الإسلام والديموقراطية؛ في حين أن «التحالف من أجل الحرية والكرامة» تحاول العمل في نطاق الحقوق الإنسانية، ضمن مفهوم جامع لما أنجبت الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية من قيم تحرص على تأكيد الحريات والمساواة من جهة، وتأصيل الكرامة الإنسانية من جهة ثانية. ويمكن القول إن الاحتكاك اليومي والمباشر لهاتين الحركتين، مع الوسط الحقوقي والفكري في طرفي المتوسط، بسمح لهما بتعميم أفكارهما في أوساط الجالية المغاربية، على رغم العقبات التي تزرعها أحياناً وللأسف التكوينات التاريخية البطيئة التفاعل.

هناك من جهة أخرى، المحاولات العفوية التي تتجبها المظالم اليومية والعنصرية و«الإسلاموفوبيا». هذه المحاولات تأخذ أكثر فأكثر صيغة عمل جمعياتي، كإئتلاف مناهضة الإسلاموفوبيا، ولجنة المواطن للعمل المدني، وجمعيات الجيل الثاني للهجرة المختلفة النشاطات، ومحاولات حمل التراث الثقافي (حال فرقة الموصلي للموسيقى العربية الأندلسية) وامتدادات التجربة التركية للعدالة (ولها تعبيرات ثقافية وجمعيات غير حكومية كثيرة منها كوجيب الدولية COJEP).

ويجمع الدكتور صلاح عبد الرزاق يجمع هذه الظاهرة، في قراءة لما يتجسد أمامنا أكثر منه في حكم قيمي فيقول: «إن ملامح الإسلام الأوروبي تبدو من خلال أنماط الثقافة المركبة بين المفاهيم الدينية والمفاهيم الغربية. وتتجسد في كثير من صور السلوك اليومي كالملابس والعادات، إلى المواقف الفكرية والثقافية والسياسية، إلى الانفتاح على الثقافة الغربية والمجتمع الأوروبي وكل ما يزخر به من مفاهيم وسلوكيات وأساليب في التفكير وتحليل الأمور، ومن قيم وأعراف أوروبية. فهناك اتصال يومي مستمر بين الإسلام الذي يحمله هؤلاء المسلمون وبين مفردات الثقافة الغربية في المدرسة والجامعة والنادي والعمل والحي والشارع. وقد نتفق أو نختلف مع هذا التفاعل أو التطور، ولكنه يحدث ويترسخ يوماً

بعد آخر. فربما يذوب الإسلام في الثقافة الغربية كما ذابت المسيحية، ويتحول إلى مجرد اعتقاد شخصي لا شأن له بالمجتمع أو السياسة. وربما يتطور لينتج لنا إسلاماً ذا ملامح أوروبية في التأكيد على الحريات الشخصية، والأنظمة السياسية الديموقراطية، واحترام حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الأقليات، وغيرها من معالم الأنظمة السياسية الأوروبية المعاصرة»[8].

وما يقوله الباحث، نجده في ممارسات محددة تتوجه، علناً أو ضمناً، بهذا الاتجاه. فلو أخذنا البرنامج التعليمي لمعهد ابن سينا في مدينة «ليل» الفرنسية، لوجدنا محاولة من محاولات إنتاج إسلام بهذه الملامح، يحرص على أن يكون على علاقة مع الأزهر باليد اليمنى، والمؤسسة الثقافية الأوروبية باليد اليسرى. كذلك نقرأ في الميثاق الإسلامي الأوروبي الموقع من قرابة 400 جمعية إسلامية اجتمعت في بروكسل في 2008/1/10، خطوة وامتداداً للجهود الجماعية بين عديد من الجمعيات والمؤسسات الإسلامية استمرت لأكثر من ثماني سنوات. ويدافع الميثاق عن قيم الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهو يهدف، كما يقول موقعوه، إلى ترسيخ قيم الاعتدال والاندماج، وترشيد المسلمين نحو فهْم معتدل للإسلام، والتعايش في سلم وأمان مع الآخر، مع رفض العنف، وعدم الخلط بين الإرهاب والإسلام كعقيدة سمحاء.

ولعل في هذه المبادرة على الصعيد الأوروبي، حرصاً من عدة هيئات ومنظمات إسلامية، على مواكبة التشريع والبناء المؤسسي الأوروبي، الأمر الذي يسمح بخوض معارك مشتركة على رغم اختلاف التشريعات، والموقف من المسلمين والإسلام بين دولة وأخرى. وخاصة أن فقه الأقليات أصبح أكثر حضوراً عبر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الذي يدخل عامه الحادي عشر، والذي يحض المسلمين على اكتساب الجنسيات في أوروبا، والمشاركة السياسية والمدنية، والاستفادة من السلطة القضائية ومؤسسات الدولة باعتبارها في القانون لكل مواطن.

---

(8) صلاح عبد الرزاق: الإسلام الأوروبي. عن موقع جريدة المدى:
http://almadapaper.com/paper.php?source=akbar&mlf=interpage&sid=22947

لقد أصبح من الطبيعي في الأوساط المتدينة تناول قضايا تمس الحياة اليومية والشعائر، مثل جمع الصلوات الخمس في ثلاث، والدعوة للحشمة والحجاب، وعدم تشجيع النقاب للنساء، والتعامل مع الاختلاط وحقوق المرأة ضمن المفهوم القانوني السائد، واعتبار بيع المسلم لمنتجات غير إسلامية ضرورة معاشية في مجتمع غير مسلم، إلى غير هذا من قضايا قد تثير حفيظة رجال الدين في العالم الإسلامي، أو في بلدان يشكل المسلمون فيها أغلبية سكانية. ويمكن القول إن هذه المعطيات مقبولة في الأوساط الأوسع للجاليات المسلمة، ولو أن هناك بين معتنقي الإسلام من الأوروبيين، وأية مفارقة، من يتشدد أحياناً أكثر من المسلمين أنفسهم، كما لاحظ عدد من الباحثين.

خاتمة

من الضروري التذكير بأن المسلمين في أوروبا، لم يتكونوا بعد كجماعة ضغط بالمعنى الحديث للكلمة، كما هو حال الجماعة اليهودية، وأن هناك صراعاً كبيراً حول هذه النقطة، خاصة وأن أية جماعة سوسيولوجية لا تمتلك ذاكرة الجماعة الأقلية، ومعطيات ذهنية متماسكة لتصورات الواقع والدور، تحتاج إلى وقت كبير لإدماج هذه الفكرة وآلياتها في العمل العام، وتحديد مهماتها السياسية والثقافية. وعلينا أن نتذكر العناصر التالية عند الحديث في موضوع الجماعة البشرية المسلمة:

1. دفع المسلمون في أوروبا الثمن غالياً للتجزئة القومية والدينية، لذا فهم يدفعون ثمن أسلحة الحرب المحمولة من البلدان الأصل، بين التيار العلماني والتيار الديني، ويدفعون ثمن الاستبداد السياسي، الذي جعل البلدان الأصل تحول مواطنيها إلى رهائن في قضايا زيارة البلد والتواصل العائلي والتواصل الثقافي والبناء المتين لثقافة متعددة، تنهل من الأصل والمكان. لذا نجد منظمات تابعة للسلطات الحاكمة وأخرى تابعة للمعارضة، وأشكال محصورة ببلد دون القدرة على تجميع البنيات الكبرى (جزائري، مغربي، تونسي، سوري أو لبناني... كذلك الحال لغير العرب).

2. يدفع المسلمون في أوروبا ثمن الاختلاف في المنظومة السياسية/الاجتماعية المتباينة بين الدول الأوروبية نفسها. فما يعتبره المسلم البريطاني مكسباً بدهياً في قضايا مثل الحجاب أو التضامن الاجتماعي المستند على الجماعة، يعيشه المسلم الفرنسي معضلة في المواجهة المباشرة مع علمانية مناضلة ترفض، على الأقل من حيث الشكل، التعبيرات الوسيطة بين المواطن والدولة، خاصة إن كانت هذه التعبيرات دينية.
3. التهميش الاجتماعي والاقتصادي الذي يضع عدداً كبيراً من أبناء المسلمين في الخانة الأكثر حدة مع الأفارقة في السلم الاجتماعي، فلا يسمح ببناء مجموعات ضغط سياسية قوية وديناميكية في مجتمع رأسمالي، القدرة المادية فيه شرط ضروري للقدرة على الفعل السياسي والثقافي والإعلامي. وهناك خوف من قبل العديد من الحكومات العربية من قيام قوة عربية إسلامية متنورة في أوروبا، لأن هذا سينعكس بالضرورة إيجاباً على تنمية الأفكار الديموقراطية في العالم العربي.
4. الطابع الشعائري للإسلام يضع التيار العلماني من المسلمين في زاوية حادة، ويمكن القول على هذا الصعيد، إن الحركة الإسلامية السياسية تجاوزت الحركة التقليدية الدينية في تحالفاتها وتنسيقها مع العلمانيين المسلمين.

مسلمو أوروبا: أطوار الاعتدال والتطرف

حسين عبد القادر(*)

اصطدم تشكل «الإسلام الأوروبي» بالمعارضة والمخاشنة؛ ذلك لأن الإسلام السياسي، وحتى قبل الهجوم على مركز التجارة العالمي في 2001، كان يشكل في وسائل الإعلام، وفي المفهوم العام؛ المحور الرئيسي لاستيعاب المجتمعات الإسلامية. فمنذ بداية الثمانينيات، وفرت الساحة الإعلامية نظرة أحادية، معتمدة على التلاعب بغموض الصور والكلمات، جددت باستمرار الاستقطاب حول نزعة العنف والتطرف، ولم تترك هذه النظرة مجالاً لرؤى أخرى نحو العالم الإسلامي. وعلى مدار السنين، لم يكن باستطاعة المواطن العادي، القابع أمام تليفزيونه، أن يستوعب ما يحدث في الجزائر، أو مصر، أو إيران، أو أفغانستان، ولا يملك إلا أن يشعر بالارتعاش والخوف، لدى الحديث عن «الإسلام الأوروبي».

(*) باحث متخصص في الشؤون الإسلامية.

أثارت نهاية الحرب الباردة مخاوف وأوهاماً، وأصبح النظام العالمي -المتعدد المراكز والممزق- عرضة لديناميكية الانشطار؛ لغموض المعالم الإيديولوجية، الموروثة عن مناخ الحرب الباردة؛ لتفاقم المشاكل القديمة، أو لظهور مشاكل جديدة: الانفصام بين الشمال والجنوب، حروب إقليمية، وصراعات عرقية، تغذيها غالباً إيديولوجيات رجعية. كما أصبح عرضة لتفاقم الانطواء الثقافي، ولانتشار العنف، ولظهور أزمات اجتماعية، مع ما تؤدي إليه من بؤس وتهميش؛ وفي مناخ عالمي كهذا، يتجرأ البعض على تحليل الصراعات التي تمزق المعمورة، من منطلق صراع الحضارات، أو صراع الثقافات، على غرار الكاتب الأميركي صامويل هنتنغتون، الذي يعتقد أن صراع الحضارات سيشكل أهم عناصر السياسة العالمية، في القرن الحادي والعشرين، وأنّ الحروب القادمة ستتشكل حول الخطوط الثقافية، التي تفصل بين الحضارات.

في هذا الإطار التحليلي، ومن خلال هذه النظرة للعالم؛ يعتقد بعض المحللين أن التطرف الإسلامي -بل يعتقد المتطرفون منهم أن الإسلام بشكل عام- سيحل محل الخطر الشيوعي، ليشكل أهم أسباب زعزعة العلاقات العالمية، وليصبح العدو اللدود للغرب الليبرالي الديموقراطي. ونتيجة لذلك؛ ينظر القليل من الأوروبيين، نحو المسلم، نظرات خوف وقلق، وقد ينزلقون نحو اعتبار المسلم، المسلم بشكل عام، متطرفاً خطراً. في المقابل، وبشكل تماثلي تام، لا تتوقف الإيديولوجية الإسلامية المتطرفة، عن شيطنة الغرب، واعتباره السبب في جميع آلام ومآسي المجتمعات الإسلامية.

والحال هذه، تظهر لدى الأوروبيين ولدى مسلمي أوروبا، توجهات إيديولوجية، تحصر الثقافات داخل إطار من الجمود لدى الأوروبيين، حيث ينظر البعض إلى الإسلام ككل متجانس، لا يتغير ولا يتلاءم، لا مع الزمان ولا مع المكان، ولا تتوانى هذه الفئة عن الخلط بين الإسلام -كدين، وثقافة، وحضارة- والتطرف الإسلامي، الذي يتمثل في الإيديولوجية السياسية القتالية. ولدى المسلمين، يرى البعض في القيم الأوروبية اعتداءاً ثقافياً، وفي الأوروبيين عدواً أزلياً، يريد تشويه التقاليد، وإفساد الهيكل الاجتماعي، لا يكتفي هؤلاء بهذه

الاعتقادات، بل يتمادى طرف في الدعوة إلى الجهاد المقدس، ضد الشيطان الأوروبي، ويرد الطرف الثاني بالدعوة إلى صحوة أوروبية؛ لمواجهة الخطر الإسلامي.

ولكن، وبغض النظر عن هذه النظرات المتمادية في الإهانة؛ سنطرح بحثاً حيادياً، بعيداً عن العواطف والشغف. بعبارة أخرى: سننتهج تحليلاً موضوعياً، لا يلقي الضوء (بقدر الإمكان) على صعوبة والتواء وتعقيد الأوضاع فحسب، بل يحاول أيضاً تصحيح الآراء المتصلّبة المسبقة، الصادرة عن غير رويّة، ولا استدلال. سندارس الأطوار التي تقود الإنسان «العادي»، نحو التطرف، والعنف المسلح، ورغم أن بعض هذه الأطوار محلي، وبعضها الآخر غير محلي، إلا أنها غير متواترة عبر الزمان، بل متداخلة متزامنة وقد تتوازى، يجمعها عامل مشترك في غاية الأهمية: تدور داخل إطار زمن العولمة الثقافية، والأحداث العالمية الآنية، وسنمنح قدراً من الأهمية لهذا الإطار. كما سنميز، بين مفاهيم أو أطوار ثلاثة: الإسلام السياسي، والإسلام الأصولي (أو المتزمت)، والإسلام السياسي المتطرف، وليس من قبيل السهو عدم ذكر الإسلام المعتدل؛ فالإسلام المعتدل المتسامح لا يثير قلق أحد، ولا يطرح أية مشكلة، ويشكل الأغلبية العظمى من بين مسلمي أوروبا.

طور الإسلام السياسي

الإسلام السياسي يعني، بالمعنى الدقيق: إعادة تنظيم الإسلام داخل إيديولوجية، هدفها التفكير في جميع ظواهر المجتمع من منظور سياسي. ومن هذا المنطلق؛ فإن مفهوم «الدولة» والحكم، يحتل مكان الصدارة في إيديولوجية هذا النوع من الحركات الإسلامية؛ رغم أنها لا تكتفي بكونها مجرّد أحزاب سياسية، فهي تعمل في اتجاهين: إعادة «أسلمة المجتمع»، من خلال النشاط السياسي والاجتماعي، ونشر النموذج النخبوي للمسلم «الجيد»، الذي يبدأ بنفسه أولاً، ثم المقربين عن طريق الوعظ.

فالإسلام السياسي، إذن، تيار فكري، يرتبط بمنظمات سياسية محدّدة، ذات برامج وطنية -على الأقل في مراحله الأولى في أوروبا- ويختلف عن الحركات الأصولية، كالتبليغ والسلفية، وعن الحركات المتطرفة، كالجماعة الإسلامية المسلحة والقاعدة.

صحيح أن سلسلة من الأحداث الساخنة منحت، خلال العقدين الأخيرين، من القرن العشرين، صورة سائدة لإسلام متطرف: الثورة الإيرانية عام 1979، رهائن السفارة الأميركية عام 1980، اغتيال الرئيس أنور السادات عام 1981، الرهائن الغربيون في لبنان في منتصف الثمانينيات، الفتوى الإيرانية ضد سلمان رشدي عام 1989، الأزمة الجزائرية منذ عام 1992، والصراع الأفغاني اللانهائي. هكذا، وتدريجيا بعد انهيار حائط برلين عام 1989، بدأ الإسلام، وليس فقط التطرف الإسلامي، يحلُّ محلَّ الخطر الشيوعي، كأهم عوامل زعزعة العلاقات العالمية.

في مواجهة هذا الرأي السائد؛ لم يستطع الباحثون المتخصصون في شؤون الإسلام -في الكثير من الأحيان- تلافي المصيدة، المتمثلة في تقديم الإسلام كحضارة استثنائية جامدة، غير قادرة على التلاؤم مع الحضارة الغربية، خصوصاً في أوروبا، وكان محورهم الأساسي، وهو محور تدعمه الأحداث، يتعلق بكيفية اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية، ولا يعني الاندماج التلاؤم الاجتماعي والاقتصادي فحسب، بل أيضا انتهاج الثقافة السائدة والعلمنة، سواء كان ذلك اختياريا أم قسريا. وبسبب التطورات السياسية، ازدادت حدّة الرغبة في مسألة الاندماج هذه، التي استحوذت على اهتمام مجمل الأبحاث الأوروبية.

وفي حقيقة الأمر، ظهر الاهتمام السياسي بمسألة اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية، منذ سنوات الثمانينيات؛ نتيجة للأثر المحلي للحركات المرتبطة بالإسلام -كحزب الإنقاذ الإسلامي في الجزائر- نتيجة للتقارب المكاني، ومتانة العلاقات بين الدول الأوروبية، وبعض الدول الإسلامية، كالجزائر، والمغرب، وتركيا، وأخيراً بسبب التاريخ الاستعماري، وما بعد الاستعماري.

الإسلام كخصم

لنذكر أنّ مصطلح عداء الإسلام -Islamophobie- ظهر في الجدل السياسي والإعلامي في بريطانيا منذ عام 1997، في ما يتعلق بالعنصرية تجاه المسلمين، وكان يهدف، حتى قبل الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001، إلى إبراز الظلم، الذي يعاني منه المسلمون الأوروبيون، وهكذا تمحورت أغلب الأبحاث حول كيفية تفنيد الأفكار الخاطئة، التي تقود نحو العنصرية، تجاه الإسلام والمسلمين. ولكن مناخ التوتر الشديد، الذي يعصف بالمسألة الإسلامية منذ أحداث سبتمبر (أيلول)، أثار شهية المعادين للإسلام، وأصبح عداء الإسلام في أوروبا، يتداول بسهولة ومن دون حرج في الساحة السياسية والإعلامية.

وهكذا، ففي حين كان عداء الإسلام يقتصر في التسعينيات على أوساط اليمين المتطرف، إلا أنه وبعد الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)؛ أصبح الكثير من الصحافيين، والمثقفين، والباحثين، يعبرون بجرأة عن عدائهم للإسلام. ويؤدي هذا المناخ المعادي للإسلام، رغم أنّ الفئة الأكثر تطرفاً، في تعبيرها عنه، تشكّل أقلية قليلة، إلى التغطية على المميزات السائدة للإسلام الأوروبي، وإلى طمس ديناميكية التغيير والتحديث، التي تنتهجها الأغلبية العظمى لمسلمي أوروبا، وتنتهجها أغلبية المؤسسات، والجمعيات، والرابطات الإسلامية الأوروبية، كما لا يسمح هذا المناخ، باستيعاب الحقائق المتغيرة القلقة، التي هي -في بعض الأحيان- مناقضة لعملية اندماج المسلمين في المجتمعات الأوروبية.

في هذه الظروف والأحوال، اقتصرت الأبحاث المدافعة عن الإسلام الأوروبي، على شرح كيفية تلاؤم المسلمين مع مناخهم الجديد، يرافقها نقد وتفنيد لأفكار عداء الإسلام السائدة. صحيح أن التفنيد يعتبر مرحلة ضرورية، نحو شرح ظروف وأحوال المسلمين الأوروبيين، ولكن يتوجب المرور نحو مرحلة إضافية: إلقاء الضوء على لحظات وأمكنة التأثير الثقافي، المتبادل بين أوروبا ومسلميها، بل بين أوروبا والمسلمين بشكل عام.

لا شكَّ في أن الهجرات الإسلامية نحو القارة الأوروبية، تشكل لحظة تأسيسية في بناء نظام ثقافي جديد، ولكن هذه اللحظة تأتي في خضمّ زمن العولمة: زمن خاص مميز، تتتابه تطورات متسارعة في الثقافات والأديان؛ لهذا، يتوجب أن تأخذ مسألة استيعاب الإسلام الأوروبي، بعين الاعتبار، ظروف وأحوال الإسلام العالمي.

هنا، تكمن إمكانية الوقوع في خطأ جسيم، هو نزع الرموز الإسلامية من إطارها الاجتماعي الثقافي الزماني والمكاني، وتحجيمها على شكل سلسلة من الرموز والمبادئ لإسلام أزلي أبدي. ولتلافي ذلك الخطأ؛ يتوجب كسر الطوق الحديدي، الذي يحاصر الرموز الإسلامية، والاهتمام بالمناخ الاجتماعي والثقافي والتاريخي، الذي يحدد فيه المسلمون ما هو مهم، وما هو غير مهم بالنسبة لدينهم، وبعبارة أخرى: يتوجب الابتعاد عن الفرضية القائلة: إنّ الممارسات الإسلامية -إيديولوجية وعبادات- تتكون على شكل هرم، ينحدر مما هو عالمي، ثم وطني، ثم محلي، بل يجب اعتبارها كممارسات إسلامية استدلالية، داخل الديموقراطيات الأوروبية.

أصبح مسلمو أوروبا، اعتماداً على أفكارهم، وتجمعاتهم، وحواراتهم، يلعبون دوراً حيوياً ومركزياً، في صناعة الصورة الإسلامية المعاصرة، على المستوى العالمي، رغم أن أهميتهم العددية -أقل من عشرين مليون- تبدو ضئيلة للغاية، وتتمثل هذه المشاركة، في صناعة الصورة الإسلامية العالمية، في مجموعة ممارسات واستنفارات، المفارقات بينها شديدة، والممارسة الأكثر بروزاً من بينها ترتبط بالمشاركة في الحركات الإسلامية العالمية، كحركات الإسلام السياسي، أو الحركات الأصولية -كجماعة التبليغ أو السلفية- التي تدعو إلى هوية دفاعية، قد تتحول -في طور لاحق- إلى إيديولوجية حقد حقيقية.

العبور إلى أوروبا

لقد فرضت الحركات الإسلامية السياسية نفسها، خلال السبعينيات، على الساحة السياسية في العالم الإسلامي، وهي حركات تختلف من بلد إلى آخر، ولكنها تشترك في

قراءتها السياسية للإسلام، كحزب الإنقاذ الإسلامي في الجزائر، وحزب العدل والإحسان في المغرب، والإخوان المسلمين في مصر والأردن. وعلى ضوء حركة تحرر، وانفتاح سياسي -ولو نسبي- في بعض الدول العربية والإسلامية، شهدت هذه الحركات فترة ازدهار مدهشة، خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات؛ لتصبح إحدى قوى المعارضة، إن لم نقل: قوة المعارضة الرئيسية.

ويمكن تفسير فترة الازدهار هذه بالتقاء عدة عوامل من بينها:

1. تضاؤل الإيديولوجيات المثالية الحديثة، مثل الشيوعية والقومية، وفشل سياسة النمو في الكثير من الدول الإسلامية، وما نتج عن ذلك من أزمات اجتماعية واقتصادية.
2. رغبة الجماهير الإسلامية في إبعاد الغرب الاستعماري بالأمس والإمبريالي اليوم- من خلال الانخراط داخل إطار سياسي إسلامي.

وهكذا، ظهرت الرغبة في دمج الدين في الفضاء السياسي، وأصبحت الحركات السياسية الإسلامية، تحمل شعار تحديد الهوية الإيديولوجية والثقافية، في مواجهة غرب مغرور.

ولكن، وبعد فترة الازدهار التي سمحت للإسلاميين؛ بتحقيق نجاحات انتخابية، بدأ الإسلام السياسي يشهد فترة انحدار، يفسر بعض المراقبين ذلك بالصعوبة، التي تجدها الحركات السياسية الإسلامية في الوصول إلى السلطة في الدول العربية والإسلامية، وفي عدم قدرة هذه الحركات على تحويل أفكارها ودعواتها، إلى إيديولوجية سياسية حقيقية. وعندما لاحظت الحركات الإسلامية أن نموها وتطورها السياسي محدودان، بل تحصره الحكومات في الدول الإسلامية، ومن أجل الحفاظ على استمراريتها؛ قررت تصدير فكرها السياسي خارج الحدود الوطنية. وهكذا عبرت الحركات الإسلامية السياسية نحو أوروبا.

بدأت الهجرة في الستينيات، وازدادت كثافتها في الثمانينيات والتسعينيات، واستمرت حتى بداية القرن الحالي، تمّ هذا الانتقال الإيديولوجي؛ نتيجة لنشاط اللاجئين

السياسيين، المنفيين من بلادهم من جهة، ولانخراط العديد من الطلاب القادمين للتحصيل العلمي في الجامعات الأوروبية، في العمل السياسي من جهة ثانية. ويمكن القول إن الفترة الواقعة بين عام: 1960، وسنوات التسعينيات، شهدت عملية تصنيف التيارات السياسية الإسلامية في أوروبا.

شكلت هاتان الفئتان -اللاجئون السياسيون، والطلاب- نواة الإسلام السياسي الأوروبي، وعملتا على إنشاء أحزاب سياسية إسلامية في المنفى. ففي نهاية السبعينيات، على سبيل المثال، كُلِّفت جماعة من الطلاب التونسيين في فرنسا بتشكيل فرع لحركة التوجه الإسلامي، التي يتزعمها راشد الغنوشي، وشكَّل هذا الفرع في ما بعد نواة اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا، وعند توقف العملية الانتخابية في الجزائر عام 1991؛ للحيلولة دون وصول جبهة الإنقاذ الإسلامية للسلطة، هاجر جزء من الزعماء والأنصار والمؤيدين، نحو فرنسا، وبريطانيا، وألمانيا، وبلجيكا.

ويلبي استقرار الإسلاميين السياسيين المغاربة والشرق أوسطيين، في أوروبا، عدة حاجيات منها:

1. التعبير بحرية؛ فهم يرون أوروبا ملجأً طبيعياً، وفي بداية الثمانينيات، كانت العلاقة بين الإسلاميين وأوروبا «أدواتية»، على الأقل في المرحلة الأولى.
2. تطبيق استراتيجية الالتفاف حول دول الأصل، كمكان وحيد للعمل والنشاط السياسي. وبهذا، يمكن ممارسة العمل السياسي عبر الحدود؛ إذ لم يعد من الضروري البقاء في بلد الأصل لممارسة المعارضة السياسية ضد النظام الحاكم، وعندما غادر سعيد رمضان، أحد زعماء الإخوان المسلمين مصر في سنوات الستينيات؛ اختار جنيف كمنبر للاستمرار في نشاطه، ونشر الإيديولوجية الإسلامية للإخوان المسلمين عبر العالم، واستعمل العاصمة السويسرية كغرفة عمليات؛ للضغط على حكومة جمال عبد الناصر.

لقد تحولت الحركات السياسية الإسلامية، التي كانت تمارس نشاطها في إطار وطني، إلى حركات عابرة للحدود، عن طريق عمليات التضامن والاستنفار؛ وتشكلت شبكات

وقنوات، تربط فضاءات جغرافية مختلفة مركزها أوروبا. فعندما قرر زعماء حزب الإنقاذ الإسلامي إعادة تنظيم صفوفهم، أنشأوا في تيرانا عاصمة ألبانيا في سبتمبر (أيلول) 1993 «الهيئة التنفيذية لحزب الإنقاذ الإسلامي في الخارج»؛ بهدف تشكيل معارضة سياسية إسلامية في المنفى، ثمّ أنشأت هذه الهيئة فروعاً في جميع الدول الأوروبية.

ولّد الإسلام السياسي، إذن، في أوروبا، رغبة في تحقيق مخزون إيديولوجي، يمكن استخدامه في المستقبل ضد أنظمة، تمّ الهروب منها في الأمس، بتشكيلهم قوّة معارضة سياسية دينية في أوروبا، يحاول الإسلاميون الظهور كأساس لدينامكية ديموقراطية، رغم أنّ علاقتهم بالديموقراطية، يشوبها بعض الغموض.

ويتواجد الإسلاميون السياسيون في أوروبا، في الدول التي تتواجد فيها أقليات مسلمة ملموسة، بإمكانها أن تشكل صدى لندائاتهم؛ لهذا، تستقر الأحزاب التركية، على سبيل المثال، حيث توجد أقليات تركية مهمّة، كبلجيكا وألمانيا. وفي المقابل، من النادر أن يقرر الإسلاميون استمرار نشاطهم في الدول الأوروبية، ذات التواجد الإسلامي الضئيل، كالبرتغال، ويعتمد قرار الاستقرار أيضاً على عامل اللغة، ففي حين أن إسلاميي بلاد المغرب العربي يستقرون في الدول الناطقة بالفرنسية، كفرنسا، وبلجيكا، وسويسرا، يختار إسلاميو الشرق الأوسط، الدول الناطقة بالإنجليزية، كبريطانيا والدول الإسكندنافية. وهنالك عامل آخر يعتمد عليه استقرار الإسلاميين وهو سياسات الدول الأوروبية المعنية، في ما يتعلق بقوانين الاستقبال، والهجرة، واللجوء السياسي؛ لهذا نرى أغلبية الإسلاميين يختارون بريطانيا وسويسرا؛ حيث قوانين استقبال المعارضين السياسيين في غاية السهولة.

إعادة «أسلمة» المسلمين

رأينا آنفاً، أن من يمكن دعوتهم بالإسلاميين الحقيقيين، هم نخبة جاءت من العالم العربي والإسلامي: (مصر، الجزائر، تونس، المغرب، الأردن، سوريا، لبنان، تركيا...)، وأن أغلبهم نشطاء سياسيون معارضون لحكومات بلادهم، استقروا في أوروبا؛ بحثاً عن ملجأ

آمن ومناسب؛ للاستمرار في مناوشة حكومات بلادهم. ولكن وفي نهاية الثمانينيات، بدأ هؤلاء في الاحتكاك بالمهاجرين المسلمين، وأخذوا على عاتقهم إعادة «أسلمة» الجيل الثاني من المهاجرين، الذين ولدوا وترعرعوا في أوروبا، عن طريق تقديم دروس دينية مجانية، وإنشاء رابطات وجمعيات خيرية للشبان المسلمين، وتنظيم المؤتمرات والندوات.

لقد واجه الآباء المهاجرون ذوو التجربة المحدودة بالثقافة الإسلامية، في عملية نقل الدين إلى أبنائهم، منافسة القادمين الجدد، أما الأبناء، فإنهم لم يروا في إسلام آبائهم سوى وسيلة تغيير ضعيفة، ومجموعة من التقاليد والممارسات، وليس إسلاماً فكرياً إيديولوجياً، قادراً على منحهم هويةً ذاتيةً. وهكذا، فإنّ جزءاً من الناشطين الإسلاميين، تمت إعادة أسلمته، عن طريق الاتصال المباشر مع النخبة القادمة من العالم الإسلامي. ولكن تأثير الإسلاميين توسع، من خلال المؤتمرات والكتابات والمنشورات، خارج حلقة النشاط المنظم، ليصل، من دون الحاجة إلى الاحتكاك المباشر، إلى جزء كبير من أبناء المهاجرين، الذين يبدون الاهتمام، في لحظة أو في أخرى، بمسألة الإسلام.

وفي بداية الثمانينيات، كانت الأغلبية الساحقة من أبناء المهاجرين المسلمين ضئيلة الحساسية تجاه ما هو ديني في إطار العملية السياسية، كان هؤلاء يفضلون الانخراط في صفوف الحركات المناهضة للعنصرية، وفي الوقت نفسه، كانت النخبة الإسلامية بدورها، تعتقد أن وجودها في أوروبا مؤقت، وأنه ليس سوى وسيلة آمنة لمعارضة الأنظمة الحاكمة، في انتظار عودة محتملة في حالة إزالة هذه الأنظمة.

ولكن، وفي نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، أدى التزاوج بين خيبة أمل الشبان المسلمين المولودين في أوروبا، تجاه المنظمات المناهضة للعنصرية من جهة، واستحالة عودة الإسلاميين اللاجئين سياسياً من جهة ثانية، إلى تغيير المعطيات، فأدت الضرورة التي تواجهها النخبة الإسلامية القادمة من الخارج؛ للإجابة على التساؤلات اليومية والعملية للشبان المسلمين، حول دين لا يعرفون عنه سوى القليل، إلى قرار استقرار نشاط هذه النخبة في أوروبا. وبالنسبة لأبناء المهاجرين، الذين ينخرطون في «الدين» -حسب تعبيرهم السائد-

فإنهم أصبحوا يعيشون إسلامهم، ليس كمجرد انتماء عرقي، كما كانت الحال سابقاً، بل كأسلوب نضالي، باحثين في الإسلام عن هويتهم، وعن موقعهم الاجتماعي، خصوصا وأن أبناء المسلمين كانوا آنذاك عرضة للعنصرية، وللنبذ الدراسي والثقافي، وللبطالة، بل والمخدرات.

وفي مواجهة ما كانوا يدعونه بانحلال المسلمين الأوروبيين، الناتج عن قيم أوروبية ضالّة، أخذ الشبان المسلمون والنخبة القادمة من الخارج، في البحث عن وسيلة لإنعاش إيمانهم، عن طريق تصنيف قيم وفكر إسلامي خالص، يعتبرونه الوحيد لحل مشاكلهم. وهكذا، فإن أهم ما نتج عن «إعادة الأسلمة» في سنوات الثمانينيات وبداية التسعينيات، هو التحرر من بعض التقاليد، والانفصال عنها تماماً: تقاليد الآباء المعيارية، التي تقتصر على الممارسات، وتقاليد الحكومات الأوروبية ذات التمييز السياسي، وأخيراً، تقاليد سائدة تمنح صفة الفولكلورية للثقافة والممارسات والمتطلبات الإسلامية، في فضاء علماني عام.

تبدد الحماس

تبدد الحماس الذي أثارته وعود التغيير الثوري على مدار الثمانينيات والتسعينيات، في بداية القرن الحالي، ففي ما يتعلق بالنشطاء الذين أجهدتهم سنوات المشقة والصرامة والتوتر، تركت وعود التحرر من التقاليد، المذكورة آنفاً، مكانها لنوع جديد من الاستلاب: استلاب الشخصية، أي أن يصبح الفرد -بفعل الظروف السياسية، أو المادية، أو الدينية- عبداً للأشياء، مرتهناً لها، فاقداً الحرية.

وفي حقيقة الأمر، فإن منظومة فكر التيارات السياسية الإسلامية، التي كانت في المرحلة الأولى ديناميكية، أصبحت سلطوية، يضاف إلى ذلك أنها فشلت في تقييم الإسلام في أوروبا، كممارسات بارزة في الفضاء العام، من دون تقديم تنازلات، وكحل لمسألة تهميش المسلمين، بل العكس؛ إذ بدأ المسلمون يواجهون مخاشنة أقوى، وازدادت الشكوك حول

المنظّمين منهم في تيارات وجماعات. وبالنسبة للنشطاء أنفسهم، فإن الاعتناق التلقائي للمواصفات الفكرية، قد حدّ من روحانيتهم، وأصبحت منظومة الفكر السياسي الإسلامي تشكل بدورها، في أوروبا، عبئاً ثقيلاً.

هكذا، أدت «إعادة الأسلمة»، التي دامت على مدار عقدين، إلى نتائج مخيّبة للآمال: مخاشنة متنامية، بل رفض إشارات الانتماء الإسلامي في الفضاء العام، وأوضاع عائلية كارثية، إذ أبعد «الإسلام الجيد» الأبناء عن آبائهم؛ أو عدم القدرة على تشكيل ثقل سياسي، والمطالبة بالمساواة. وخاب الأمل إزاء القادة، الذين اختيروا كنموذج وقدوة، ولكنهم فشلوا في تحقيق الأهداف التي حددوها: إعادة أسلمة المجتمع، وتشكيل ثقل سياسي في مواجهة الحكومات العربية والإسلامية والأوروبية، وفشل المطالبات باحترام حقوق المسلمين الاجتماعية والثقافية، كالحجاب الإسلامي في المدارس، ومكافحة عداء الإسلام.

بدأ النشطاء –والحال هذه- يبتعدون عن هوية ورثوها عن الإسلام السياسي، وبالنسبة لأغلبية هؤلاء، لا يتعلق الأمر بالانفصال عن الإسلام التنظيمي، وإنما بإعادة النظر في مواصفات وقواعد الانتماء، وقادت إعادة النظر هذه بالكثيرين إلى تنظيمات الإسلام الأصولي.

طور الأصوليين المتزمتين

تتمثل أهم ظواهر عولمة الثقافة، في بروز ثقافات وجماعات «لامحلية» –أي ليست في المكان نفسه- يجمعها الدين أو الأصل أو أسلوب الحياة. فعولمة الثقافة تعني، إذن، تعزيز العلاقات الاجتماعية والثقافية على المستوى العالمي بين أماكن متباعدة، وهذا يعني أن أحداثاً محلية تتأثر بأحداث تقع على بعد آلاف الكيلومترات، حيث تلاشى التناسب الطردي التقليدي بين المسافة المكانية والمسافة الاجتماعية، فالتعايش على المستوى العالمي، يعني أن التقارب الاجتماعي والثقافي، يتم بناؤه رغم المسافات الجغرافية.

في هذا الإطار، يعتبر الإسلام عنصر تقريب قوياً، بين جماعات ذات أجيال ومستويات اجتماعية متشابهة، رغم ما يفصلها من مفاهيم المواطنة المختلفة، والبلاد ذات الثقافات المتمايزة. ولا يتعلق الأمر هنا بالقول إن الإسلام عالمي، فلقد كان دائماً عالمياً، في فلسفته المعتدلة المتسامحة، من خلال مفهوم «الأمة»، الذي يجمع جميع المسلمين على وجه المعمورة، في لحظة معينة، وفي جميع اللحظات الماضية والحاضرة.

وهكذا يجد الإسلام الأوروبي نفسه في زمن غاية في التناقض؛ إذ يتعرض، أكثر من أي وقت مضى، للاندماج الاجتماعي والثقافي، وفي الوقت نفسه يمتلك وسائل لم يسبق لها مثيل لنشر أفكاره المعتدلة محلياً وعالمياً، وتنتج عن ذلك تغييرات جذرية، أهمها مركزية الاعتقاد الديني، وتجربة الإسلام كمعتقد فردي. أما الاندماج الاجتماعي والثقافي، فإنه يعني بروزاً أكثر، وتعبيراً جديداً ذاتياً للاعتقاد الديني.

تحتل إعادة تعريف العلاقة، بين الحجم الفردي الذاتي، والحجم الجماعي للهوية الدينية، مركز الصدارة في التعبير الإسلامي لدى مسلمي أوروبا، ولكنها ليست دائماً مرادفة لعملية خصخصة المعالم الدينية، أو لتحديث المعتقدات الإيديولوجية، حيث تحولت أوروبا أيضاً إلى أرض خصبة، تُرَوِّجُ فيها الحركات الإسلامية المتزمتة المتطرفة أفكارها، في زمن الضغط المعلوماتي، الإعلامي الثقافي الكثيف، المتمادي في حقيقيّتِه والمتمادي في الوقت نفسه في خياليّتِه. وحيث التجارب الاجتماعية، في بعض الأحيان آنية، يفقد البعض معالمه، ويفقد مغزى هويته ومعرفته، مع ما ينتج عن ذلك من التباس في الخيارات الأخلاقية، ويؤدي هذا الالتباس إلى إغلاق الفكر، ونبذ التعددية. وفي أوروبا، يقود ذلك -في أغلب الأحيان- إلى اعتناق إيديولوجيات إسلامية متزمتة أصولية. بل قد يقود -في طور إضافي- إلى اعتناق إيديولوجيات الحقد والعنف، التي تنشرها حركات كالقاعدة.

الحركات المتزمتة

هنالك تناقض، يتمثل في كَوْنِ أوروبا تشكل تربة خصبة لنمو وازدهار الأفكار الإسلامية المتطرفة، ولكن هذا التناقض ليس سوى تناقض ظاهري، لأنه لا يخصُّ الإسلام فقط، إذ تؤدي عولمة الثقافة إلى تسهيل انتشار النزعات الراديكالية، لجميع الأديان السماوية.

وفي ما يتعلق بالإسلام، تختلف التيارات الراديكالية في ما بينها تباعاً، لانتهاجها أحد المذاهب الإسلامية، أو لرفضها كافة هذه المذاهب؛ فلمصلحة علاقة مباشرة بالقرآن والسنة. في النوع الأول، نجد الكثير من التيارات كالديوبانديين، والباريليفيين، وجماعة التبليغ (يكثر انتشار هذه الحركات في لندن). أما في النوع الثاني؛ فنجد الحركات السلفية الوهابية، والتقاطب بين هذه الحركات ليس فقط دينياً، وإنما أيضاً ثقافياً، حيث قدِم النوع الأول من شبه الجزيرة الهندية، وولد النوع الثاني في العالم العربي.

الديوبانديون

يدعون بهذه التسمية؛ نسبة لمدينة ديوباند، الواقعة شمالي دلهي في الهند، حيث أنشأ الحاج محمد عبيد، مؤسس الحركة «دار العلوم» عام 1866، وهي مدرسة ما زالت، حتى الآن، مركزاً لنشر تعاليم وتقاليد هذه الحركة، ونذكر هنا أن طالبان أفغانستان يقتبسون تقاليدهم من هذا التيار.

الباريليفيون

أسسها أحمد رضا خان (1856-1921)، في مدينة بارلي، في الهند أيضاً، أقل عدداً من الديوبانديين، ولكنهم أكثر تنظيماً، وبالتالي أكثر تأثيراً، تنتمي إليهم أغلبية أئمة مساجد بريطانيا.

جماعة التبليغ

وهي حركة مهمة ذات نزعة تقليدية متزمتة، يسود الاعتقاد بأنها غير سياسية، بل تبشيرية، تفرعت عن الديوبانديين، وأسسها مولانا محمد إلياس عام 1927، في مدينة دلهي، يعتبر تجمهرها السنوي في مدينة لاهور في باكستان، ثاني أكبر تجمهر عالمي إسلامي بعد الحج، يقع مركزها الرئيسي في أوروبا، في مدينة داوسبوري (Dawsbury)، غرب يوركشاير، في بريطانيا. تحقق جماعة التبليغ نجاحاً ملحوظاً في أوروبا، لدى أفراد يبحثون عن هوية وثقافة إسلامية، ويجدون في أساليبها وسيلة فعالة لتعليم التقاليد والأسس الإسلامية، وهكذا فإن جزءاً مهماً من الجيل الثاني من مهاجري أوروبا، بسبب افتقاره إلى الثقافة الإسلامية، وعدم ارتباطه بالمؤسسات الإسلامية التي تنشئها دول العالم الإسلامي، أو عدم عثوره عليها، ينساق بسهولة إلى صفوف هذه الجماعة، التي تعرض دورات سريعة ومكثفة لتعليم الدين الإسلامي لأفراد ليس لديهم سابق معرفة بالقرآن، ولا بالسنة، ولا بالفقه (أو معرفتهم ضئيلة). وليس من المدهش، إذن، أن أغلبية الأوروبيين، الذين يعتنقون الإسلام يمرون في صفوف التبليغ، ورغم كونها غير سياسية، إلا أن هشاشة تنظيماتها، وضآلة معرفة أفرادها؛ تجعلانها عرضة لاختراقات القاعدة.

الحركة السلفية الوهابية

على عكس الحركات المذكورة آنفاً، تدعو السلفية الوهابية، إلى نبذ المذاهب الإسلامية، وإلى علاقة مباشرة بالقرآن والسنة، والوهابيون متمسكون بحرفية النصوص، يرفضون الثقافة والتقاليد والتحديث. ظهرت هذه الحركة في القرن الثامن عشر، في شبه الجزيرة العربية، على يد مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (1703-1792). استطاع هذا التيار أن يفرض نفسه، ليس كأحد التيارات التفسيرية، من بين تيارات أخرى، وإنما كالتيار التقليدي الشرعي في العالم الإسلامي السني. ونذكر هنا أن العقود الأخيرة من القرن الماضي، شهدت تنافساً شديداً بين المملكة العربية السعودية، والهند، وباكستان، وإيران؛ لبسط النفوذ على العالم الإسلامي، وبالتالي على مسلمي أوروبا، وتحولت أوروبا في تلك الفترة إلى مسرح لهذا التنافس، حيث انهالت عليها وفود المبشرين والدعاة، وكثرت عمليات بناء المراكز الإسلامية،

ومراكز الدراسات والأبحاث، وأسهم ذلك في نشر الفكر السلفي، كفكر إسلامي شرعي، في أوساط مسلمي أوروبا.

طور العنف أو الإسلام المتطرف

منذ الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001، أخذت الأوساط الأوروبية تعيد النظر في «لاسياسية» هذه التيارات، والسبب الذي يتم تقديمه غالباً، هو أن المتطرفين ذوي الأصول الأوروبية من معتنقي الإسلام، مروا بحركة التبليغ قبل أن ينضموا الى صفوف القاعدة، وقد يكون هذا صحيحاً، أو قد يكون مؤشراً، ولكن السبب الرئيسي، يكمن في نشر فكر تعصب ديني، متزمت، غير متسامح، قد يتحول إلى إيديولوجية عنف.

ويتوجب، في حقيقة الأمر، أن نتساءل حول العلاقة بين المجتمع من جهة، والتقاليد الإسلامية المؤسسة على قراءات غير صحيحة للنصوص من جهة أخرى، وهي قراءات تفتح الباب على مصراعيه، أمام جميع أنواع اللاتسامح، فالتبليغ والوهابية، تنتهجان تصرفات وممارسات دفاعية ارتكاسية، إزاء التحديث الذي يربطانه بالغرب و«بفساده». وقد نتجت عن ذلك ترسبات من التقاليد الفكرية، المملوءة بالاكتفاء الذاتي ثقافياً، وبالغرور الأخلاقي، وانطلقت هذه الترسبات من إطاراتها الوطنية؛ لتصبح عقيدة على المستوى العالمي.

عززت سلفية ما قبل السبعينيات، بشكل حاد، هذه التصرفات الدفاعية في البلاد الإسلامية، إذ استطاع السلفيون الاستفادة من الشعور بالهزيمة، والإحباط الذي عمّ العالم الإسلامي بعد الحرب العربية/الإسرائيلية عام 1967، ليزيدوا من تطرف أفكاره، نحو غير المسلمين والنساء، ونتج عن ذلك تزمت حادٌ، يوازن الشعور بالإحباط، من خلال الشعور بقيم تعارض قيم الغرب الديموقراطي «العلماني الفاسد اللا أخلاقي». وإذا أضفنا إلى ذلك بعض التفسيرات، التي تدعو إلى الجهاد ضد المشركين، فإن ذلك يشكل خليطاً متفجراً، يقود إلى إسلام محارب متطرف.

كانت إحدى مفاجآت الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، إظهار الدور الذي لعبه بعض المسلمين الأوروبيين في مساندة القاعدة، فالعديد من مسلمي أوروبا، خصوصاً الفرنسيين والبريطانيين، انتظموا في صفوف الطالبان، والمحتجزون في القاعدة العسكرية الأميركية في غوانتانامو، يسود الاعتقاد بأن عدة مئات منهم هم من مسلمي أوروبا، الذين التحقوا بصفوف الطالبان، والقاعدة في أفغانستان.

ولم يتزامن انجذاب المسلمين الأوروبيين للحركات الجهادية مع ظهور القاعدة، بل قبلها، فمنذ الثمانينيات، جذبت المقاومة الأفغانية ضد المحتل الروسي، العديد من الشبان الأوروبيين، وعلى سبيل المثال فإن الفرنسيين رضوان حمادي، وستيفان آيتدير، اللذين حكم عليهما بالإعدام في المغرب بسبب قتلهما سائحين في أحد فنادق مراكش عام 1994، كانا قد تدربا في أفغانستان. أما خالد قلقال، الشاب الفرنسي من أصل جزائري، المولود في ضواحي مدينة ليون، والذي تم تجنيده في صفوف الحركات الإسلامية في السجن، ثم التحق بالجماعة الإسلامية المسلحة، والمسؤول عن عدة عمليات إرهابية في مترو الأنفاق الباريسي عام 1995، فإنه يبقى نموذجاً رمزياً لشباب أوروبي، يبحث عن هوية، ويظن العثور على وسيلة إنقاذ، بانخراطه في الحركات المتطرفة.

منظرون... ومنفذون

والأمر الأهم، هو وجود دعاة ومبشرين إيديولوجيين في قلب أوروبا، والنداءات الأكثر حدة للجهاد ضد أوروبا، تلتقي في أوروبا، وفي هذا الإطار، يتوجب التفريق بين الأفراد (أو العناصر) والدعاة (أو الإيديولوجيين)، فالعناصر هم الذين يذهبون للقتال، كما هي الحال في أفغانستان، ويزرعون القنابل هنا وهناك، أما الإيديولوجيون، فهم الذين ينشرون الدعوات والأفكار، ويصدرون الفتاوى الحارقة.

في ما يتعلق بالعناصر، فإما أن يكونوا من أبناء المهاجرين العرب أو الآسيويين، أو أن يكونوا من ذوي الأصول الأوروبية، الذين اعتنقوا الإسلام، ومن السهل تفسير الانجذاب نحو التطرف، ونحو القاعدة -كما هي الحال في ما يتعلق بالتطرف في العالم الإسلامي- برفض الغرب، والحقد عليه، وبالكبت الاجتماعي والاقتصادي. وقد يكون ذلك صحيحاً، أو قد يقود إلى الخطوة الأولى نحو الانزلاق، لكنَّ المتطرفين الأوروبيين ليسوا جميعاً من المهمشين والمكبوتين.

لنأخذ، على سبيل المثال، زكريا موساوي، المطلوب رقم 20؛ بعد تفجير سوق التجارة العالمي، والذي تم اعتقاله في الولايات المتحدة الأميركية في: 16 أغسطس (آب) 2001، فقد ولد موساوي عام 1968، في مدينة فرنسية برجوازية (سان جان دولوز)، وترعرع هذا الفرنسي، من أصل مغربي، في أحضان أمه المطلّقة. انتقل إلى بريطانيا؛ لإتمام تحصيله الجامعي، وتعلم اللغة الإنجليزية، وحصل على دبلوم في التجارة العالمية من إحدى جامعات لندن عام 1995، وأثناء إقامته في لندن، التحق بالإسلام الأصولي، وكان يتردد على مسجد بريكستون، الذي أقصي عنه بسبب مواقفه المتطرفة، ومسجد فريسبوبارك، وبين عامي 1997 و2000، كان يتردد بانتظام على باكستان وأفغانستان، ثمّ قطع علاقته مع أمه. أما ريتشارد ريد، المولود من أمّ إنجليزية وأب جامايكي، في أحد ضواحي لندن الفقيرة، فإنه يقترب من مواصفات المهمّش اجتماعياً واقتصادياً، فأثناء طفولته، قضى أبوه معظم وقته في السجن، وهو نفسه انحرف ودخل السجون، اعتنق الإسلام أثناء إقامته في السجن، وأصبح يلقّب بـ«عبد الرحيم»، كان يتردد على مسجد بريكستون، الذي يتردد عليه عادةً معتنقو الإسلام، واتصل بالحركات المتطرفة، وذهب إلى باكستان عام 1998.

إذا تفحصنا جميع المتطرفين، الذين ألقي القبض عليهم، نلاحظ أنهم يشتركون في كونهم من نابذي العولمة، أكثر من اشتراكهم في وضع اجتماعي واقتصادي هامشي، وتدل سيرتهم، سواءً أكانوا من منفذي الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) أم غيره، أنهم من هائمي العولمة، كثيرو التنقل بين الثقافات المختلفة، فمحمد عطا، على سبيل المثال، ولد في مصر، أكمل دراسته الجامعية في هامبورغ، ذهب إلى أفغانستان عام 1997، ثمّ إلى

الولايات المتحدة الأميركية عام 2000، هؤلاء العناصر من إنتاج التهجين الثقافي، الذي يسود العواصم العالمية الكبرى، ذلك لأنّ المناخ «المديني» -نسبة للمدينة- يلعب الدور المصيري، بعد دور تيارات الإسلام المتزمت الأصولي، وتيارات الإسلام السياسي، حيث يعتبر «العالم/المدينة» (Global/City)، المكان المناسب لاستقرار المهاجرين المسلمين، وتلاؤمهم مع المناخات الوطنية والاجتماعية والثقافية الجديدة كباريس ولندن وبرلين وغيرها، والتي أصبحت مدناً إسلامية، بسبب كثافة المهاجرين فيها، وأصبحت التعددية الثقافية إيديولوجية سائدةً في المدن الأوروبية الكبرى، لأنها تسمح بتبرير التهجين الثقافي المتنامي، وتزايد الاختلافات.

إن احتكاك بعض المسلمين بثقافات أخرى مختلفة، لا يجعل منهم بالضرورة «مواطنين/عالميين»، ويجدر هنا أن نتلافى الخلط بين معرفة المواصفات الثقافية واللغة والعادات والتقاليد في مجتمع ما من جهة، والاعتراف بصحّة وكرامة جميع الثقافات من جهة أخرى؛ فينتج عن ذلك وضعان:

الوضع الأول: إما أن يحبّذ مفهوم «العالم/المدينة» تصرفات عبر حدودية، أساسها الحركة والتنقل والقدرة على الإقامة في ثقافات مختلفة وقبولها، مع موازاة الاحتفاظ بثقافة الأصل والدين، وهذه حال «المواطن عبر الحدودي».

الوضع الثاني: أن يحبذ مفهوم «العالم/المدينة» المواطنة العالمية، أي الاندماج في ثقافات أخرى، وتكوين خليط ثقافي جديد. ففي ما يتعلق بالمعالم الفكرية، والعلاقات الاجتماعية، تعتمد العلاقة مع الآخر، ويعتمد قبوله اعتماداً مصيرياً، على الفرق بين «المواطنة عبرالحدودية»، و«المواطنة العالمية». ويقود مفهوم «المواطنة العالمية» إلى خليط ناجح، أو إلى نوع من التهجين، بين ثقافات مختلفة، ولكن هذه ليست حال جميع جماعات «العالم/المدينة»، فبالنسبة للبعض، يقود تعدد الثقافات إلى الانغلاق التام، إلى رفض ما هو مختلف، وفي الوقت نفسه قريب جداً.

هذه هي بالضبط حال المتطرفين المسلمين في أوروبا، الذين -رغم كونهم مواطنين عبرحدوديين- إلا أنهم بعيدون كل البعد عن قبول المواطنة العالمية، والذين يعبر انخراطهم

في العنف ضد أوروبا (وضد الغرب بشكل عام)، عن رفض ما هو قريب ومعروف ومحسوس، وفي الوقت نفسه ممنوع، يعزز بروزهم في وسط أوروبي -من وجهة نظرهم- ضرورة الاحتفاظ بـ«صفاء الإسلام»، ويَحُدُّ من تفاعلهم مع الوسط المحيط، ولا يقبلون بمزيج أساسه الانفتاح على ثقافة الآخر وقبولها، بل يرفضون أية مساهمات خارجية، وذلك للاحتفاظ بإسلام صافٍ أعلى وأرفع من أيّ ثقافة أو دين آخر.

يتفاقم وضع الانقلاع الثقافي بسبب عامل آخر، فجميع الذين يديرون الصراع حتى الموت ضد الغرب، حديثو عهد بالإسلام، سواءً أكانوا من معتنقي الإسلام من الأوروبيين، أم كانوا من المنفصلين عن ثقافتهم وتقاليدهم بسبب هجرة آباهم، لأنهم تفقهوا إسلامياً، ليس داخل الإطار العائلي، وإنما على يد جماعات أصولية (أو متزمتة)، أو على يد حركات الإسلام السياسي. وقد تكون هذه الحركات السياسية والمتزمتة، غير مسؤولة بشكل مباشر عن الانزلاق نحو التطرف القتالي، ولكن إذا تبعتها خطوة إضافية، كالذهاب إلى أفغانستان، أو الإصغاء إلى دعاة إيديولوجية الحقد، تتكوّن سلسلة من العوامل التي تقود إلى أعمال العنف والإرهاب.

بين العدمية والإذلال

منذ الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، تسود نظريتان لتفسير هذا النوع الذي لم يسبق له مثيل من العنف الإرهابي، أو لتفسير انجذاب بعض الشبّان المسلمين، في أوروبا، نحو هذا العنف:

1. **نظرية العدمية:** ظهرت العدمية في روسيا القيصرية، كمحاولة لتغيير الأحوال الاجتماعية عن طريق العنف السياسي، ولكن العدمية كانت تضرب في القمة، مختارة أهدافها من بين السياسيين والقادة. فهل انتهاج عقيدة العدمية يفسر العمليات الإرهابية ضد جمهور المواطنين؟ هل يتعلق الأمر بنبذ منظومة القيم السائدة، أم بمحاولة تبديل هذه المنظومة بمنظومة قيم أخرى؟ فيما يتعلق بالحركات المتطرفة دعاة إيديولوجية الحقد، يعتبر العنف وسيلة تنقية لفرض منظومة قيم أساسها الإسلام.

2. **نظرية الإذلال:** هل الإذلال الناتج عن التهميش الاجتماعي، يقدم تفسيراً أفضل للانزلاق نحو إيديولوجية العنف؟! صحيح أن سيرة الكثير من المتطرفين، تشير إلى الشعور الذاتي واليومي بالانهيار التدريجي؛ وعندما يشعر البعض بأنه مهمش اجتماعياً وثقافياً وبأنه غير شرعي، فإنه يشعر بالإذلال، وفي مصطلحاته الدينية يعتبر ذلك رجساً. ويبدو الإذلال، إذن، تفسيراً معقولاً، ولكنه غير كاف، ولذا لم يتحول جميع مهمشي «المدينة/ العالم» إلى إرهابيين.

ولكن تراكم الإذلال الشخصي، وعلى وجه الخصوص إذا رافقه إذلال جماعي، يقود إلى العبور إلى طَوْرِ العنف، من خلال سلسلة من الوسطاء، ويلعب دعاة إيديولوجية العنف دورهم؛ من خلال حركات متواجدة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، كحزب التحرير، وحركة المهاجرين. هكذا، يتشكل العنف المسلح، على شكل إيديولوجية متطرفة في أوروبا، ولكن هذه الإيديولوجية فقيرة المحتويات فكرياً، حيث ينتهج دعاتها، كما ذكرنا آنفا، أسلوباً ارتكاسياً، على شكل ردود أفعال، ويشكلون مرآة تنعكس عليها صيحات المتطرفين الغربيين الناقدين للإسلام، بأسلوب بلاغي خطابي، وليس فكرياً، فهم ينتهجون أسلوب التوبيخ والوسم الفاضح تجاه التقاليد والقيم الأوروبية والغرب بشكل عام، فالغرب -في منطقهم- كافر، ملحد، زنديق، مغرور، يهدم روح الإسلام، وبالتالي يتوجب الابتعاد عنه، ونبذه بجميع أشكاله الثقافية، والأخلاقية، والدينية، والاقتصادية.

بهذا الأسلوب يتبنون نظريات صامويل هنتنغتون، حيث يؤكد مناضلو إيديولوجية العنف، وجود «صراع حضارات» من دون هوادة بين الغرب والإسلام سينتهي، حتماً ومهما كان الثمن، بغلبة منظومة قيم على الأخرى.

والحال هذه، فمن الخطأ الوقوع في تحجيم الإسلام الأوروبي، على حالة التطرف هذه غير الطبيعية، والتي تنتهجها أقلية قليلة، فأغلبية مسلمي أوروبا يحاولون، بممارساتهم وتصرفاتهم وأفكارهم، التوفيق بين البيئة التي يعيشون فيها، والإسلام العالمي المتسامح.

خاتمة: موجز الأطوار

يشكل الاثنا عشر مليون مسلم، في أوروبا الغربية، أهم أقلية دينية في المنطقة، وقد نتج وجود الإسلام عن الهجرات الكثيفة (خلال الستينيات)، القادمة من المستعمرات السابقة. وفي منتصف السبعينيات، بدا أن مسألة توطين هؤلاء المهاجرين، أصبحت أمراً محتوماً، وأصبحت مسألة الانتماء الإسلامي، تشكل عنصراً مثيراً للجدل، في عملية التوطين. آنذاك، أثارت محاولات خروج الإسلام، من الإطار الخاص إلى الإطار العام، التساؤلات والشكوك والمعارضات، وفي بعض الأحيان الحملات العنيفة، التي تشنها الحركات العلمانية الأوروبية المتطرفة. ونظراً لشعورهم بعداء هذه الحركات المتطرفة. وبسبب فقدان هوية الانتماء الوطني، وبحثاً عن هوية انتماء ديني؛ أصبحت هذه الأقلية الإسلامية، الضئيلة المعرفة بالفقه الإسلامي، تشكل تربة خصبة لدعوات الحركات الإسلامية، ولقد تزامن هذا الوضع مع بدايات زمن العولمة، الذي دارت فيه بقية الأطوار.

لم يستطع الإسلام السياسي الاستيلاء على السلطة في الدول العربية والإسلامية، ولكنه استطاع الدخول إلى أوروبا، ولم يكن دخوله بهدف مشروع سياسي توسعي، بقدر ما هو نتيجة لعولمة الأفكار، والمعتقدات، والهجرات، وقد اكتشف مسلمو أوروبا، الفاقدون هويتهم وثقافتهم، جذورهم. وبما أن الأمر يتعلق بأقلية، فإن ممارسات متطلبات دينها، ليس من السهولة بمكان القيام بها، مثل: (صوم رمضان، ومنع الكحول، وارتداء الحجاب...)، وفي الوقت نفسه تشكل عبئاً ثقيلاً في فضاء علماني عام. هذا الإسلام المكتشف، لا يمكن أن يكون إلا فردياً، لا يمكنه أن يكون تحت إدارة فضاء اجتماعي عام، ولا يتشكل من عرق ثقافي متجانس، فمسلمو أوروبا يتكونون من عرب وأتراك وإيرانيين وهنود وإندونيسيين وغيرهم، ولا يمكن أن يخضعوا لإدارة ثقافية ودينية موحدة، وقد نتج عن ذلك، إضافة إلى الأسباب المذكورة آنفاً، فشل تيارات الإسلام السياسي.

فجأةً، وجد هذا الإسلام الفردي اللا متجانس نفسه من دون إطار تنظيمي، وبدأ مسلمو أوروبا يحاولون «صنع» إسلامهم، اعتماداً على القرآن وأهم الأحاديث، إن لم يكن من الناحية الفكرية، فعلى الأقل من الناحية الدينية، أي الممارسات والعبادات. هذا الإسلام الأوروبي الفردي، اللا متجانس المعولم، عن طريق وسائل الإعلام والاتصال الآنية (كالإنترنت مثلاً)، يستطيع نشر التسامح والحوار والاعتدال، بقدر ما يستطيع الدعوة إلى التقيد الصارم بالقرآن والسنة، ورفض الاختلافات الدينية والثقافية، وهذا هو بالتحديد، مبدأ الإسلام الأصولي، الذي يدعو إلى العودة إلى «الإسلام الحقيقي»، والذي أخذ يزدهر في أوساط الإسلام الأوروبي، على جميع اختلافاتها.

يواجه الجزء الأكثر أصولية، من بين الأصوليين، خطورة الانزلاق نحو العنف والإرهاب، انطلاقاً من تفسيرات غير صحيحة للنصوص، بوجوب الجهاد الفردي ضد الإمبريالية الغربية. وهكذا، وحول نواة من الإيديولوجيين (أغلبيتهم عرب)، الذين تدربوا في أفغانستان، جندت منظمات العنف المتطرفة، الكثير من المهاجرين المسلمين، ومعتنقي الإسلام من الأوروبيين.

الإسلام الأوروبي: إشكاليات مفاهيمية

د. محمد الطيبي(*)

زخم معرفي وسيل إعلامي ومعهما صخب إيديولوجي، يواكب ظاهرة الاجتماع الإسلامي الأوروبي. فبالنظر إلى مسار الظاهرة، وبالرجوع إلى تاريخ العلاقة بين الإسلام رمزيات وأعراقاً، مع الفضاء الأوروبي المتنوع الصور والأطياف، يفاجأ الباحث من التشكل السريع لسوق المعرفة الخاص بالإسلام نشراً وتسويقاً من جانب، وبمدى اشتغال الرمزية الإسلامية حضوراً وأفعالاً في المخيلة الأوروبية، ذات الأطياف الثقافية المتنوعة والمتعددة.

(*) أكاديمي باحث جزائري.

إن البحث في مدونة كاتب أو توجهات مفكر يعني بالشأن الإسلامي في أوروبا تنظيراً أو تحقيقاً، لا يمكنه أن يتجاوز هذا الزخم، أو يقلل من رهاناته وتأثيراته على الكيفية التي يعاد بها اليوم، وأمام أعيننا مباشرة، تشكيل الخريطة الجيوسياسية والجيوثقافية للعالم. وبين هاته وتلك تتشكل الخريطة الدينية للعالم المعاصر بصيغ جديدة فرضها مخاض التاريخ، ومنطق القوة، ونواميس المصالح. وبغض النظر عن الرهانات ومآلاتها، والخطط الجيوسياسية ومقاصدها، ومصالح الدول وخلفياتها، فإننا أمام حقل جديد ينفتح ويتوسع أمام الفكر الاجتماعي والإنساني على اختلاف مشاربه. ولعل من هذه الزاوية يمكن للحضارات أن تتخاطب، وللبشرية أن تتفاهم، وللإسلام في هذا سبق شيدته نخب الإسلام الواعد وليس الموعود.

وفي سياق معالم هذا التلاقي، الذي صار يزعج أطرافاً ويقلق أخرى، جاء كتاب مشترك بين طارق رمضان وآلان غريش Alain Gresh عنوانه: «الإسلام محل تساؤلات»[1]، تجلت فيه ومن خلال أسئلة فرانسواز جيرمن روبين Françoise Germain-Robin، روح المحاورة بين المرجعيات الفكرية المختلفة والمتناقضة. محاورات أسست خارج الأحكام القطعية، فضاءً للبيان والتباين، حاول من خلالها المتحدثان إعطاء تصوراتهما عن التحولات التي تهز العالم وتشد قرائح الفلاسفة وتخوف الساسة. وهذا النموذج ليس استثناءً، بل حالة واصفة لتواتر الفكر وتنازع مراجع التفكير في إشكالية التكفل المعرفي بالظاهرة الإسلامية المعاصرة، التي تجاوزت الصورة القاتمة لفلول المهاجرين «المرابطين» على هوامش مدن البذخ الأوروبي، للتحول إلى قضية جيوستراتيجية تقتضي التحكم والمتابعة والدراسة[2].

فإن كانت الجغرافيا لا تتغير إلا بقدر ما يطرأ على أديمها من تحولات جيوسياسية يمليها تاريخ الأفكار، ومن ضمنها الدين فكراً وهوية، فإن وزن الدين وقيمه في صناعة

(1) Alain Gresh, Tariq Ramadan «L'Islam en questions» Actes Sud, Collection Babel.

(2) تهتم مراكز البحوث الإسرائيلية اهتماماً بالغاً بالمسائل الإسلامية، وبخاصة إشكالية ما تسميه الإرهاب، وبقضية «الإسلام الأوروبي». ويتضح الرعب الذي يسكن النخب الصهيونية، من خلال الحصار الذي يضرب على نشاط طارق رمضان، ومن خلال المساهمات «الأكاديمية» في جامعات إسرائيل.

السياسة لا يشتغل على المدونة الإطلاقية، وإنما وفق نواميس العبقرية الفكرية التي توظفها المجموعات البشرية، بغية تحقيق النفوذ والغلبة لنفسها ولدينها، إن كانت طبيعة دينها قابلة وقادرة على إنتاج شروط القوة الفاصلة والمفصلية في تاريخ الصراع، الصراع كحالة من أحوال تحقيق الذات والذود عن المجال الحيوي، الذي بدونه تنكمش إرادة الجماعة وتخضع لسلطان آخر قد لا يكون الدين سلاحه.

فالإسلام وقومه، ومراحل تطوره وحالات تقهقره، وأوروبا الكنسية وأوضاع بربريتها، وما تبعها من نهوض مشهود، لم يتوقفا لحظة عن التدافع والتصادم، فكان بهذا وذاك ومنذ الأزمنة الأولى للإسلام أن تداخلت الأفكار، وتمازجت مياه الرجال، وتلاقحت رمزيات الجمال، وتكاثفت عبقريات الإبداع. والجديد في «حضارة السياسة» المعاصرة هو أن دُفعت «الصناعات الثقافية وما انجر عنها من سيل إبداعي إلى تثاقفات دوَّنتها، إبداعاً ونشراً، عبقريات الضفتين. فالإسلام في أوروبا ومن حيث أهميته ومكانته ليس يمثل لا فتحاً جديداً[3]، ولا انتصاراً قد تثمنه الفرق أو الشخصيات المصادرة لعالميته الأصيلة، وإنما هو شأنه شأن القيم البشرية السامية، قادر على اختراق حواجز الإيديولوجيات وكسر المغلق، ليس لأن ثمة «مناضلين» يحملونه لوحدهم على أكتافهم، وإنما لأن عالمية الثقافة وعولمة القيم صارت تهندس وبعمق للهوية البشرية السائرة نحو التشكل.

إن واقع الإسلام في أوروبا لا يفسر من باب «الفتوحات الإيمانية»، ولا من باب نتائج الحركة الدعوية السلفية والحداثية، وإنما من باب التحول المذهل في مجال الجغرافيا الدينية والجغرافيا الثقافية. وكل ما عدا ذلك، يمثل مجهوداً لحركة فكر الرجال والنساء. ولم تعد القضية الدينية والتوجهات الإيمانية خاضعة للقدرة التبشيرية التقليدية، وإنما وبحكم النهضة العالمية والثقافية والانتشار الإعلامي، صار المد الإيماني والتوجه الرباني

(3) الحركة البشرية بين أوروبا والمسلمين ليست وليدة موجة الغزو الأوروبي، سواء الاحتلالي أو الاستيطاني، بل تجد جذورها في تقاليد الدولة الفرنسية منذ العهد الملكي. لقد سمح الملك الفرنسي هنري الرابع لكثير من مسلمي أسبانيا المخيرين بين المسيحية والزوارق السوداء، بالاستيطان في فرنسا، وكان أن ساهموا في إدخال صناعة الحرير والخزف، وكانت ملامح حضورهم بادية حتى مطلع القرن العشرين في النورماندي Normandie والفاندي Vendée.

ينهل من التراث الديني البشري كله، الذي صار في متناول العقول والقلوب. والإسلام وبالنظر إلى قوة تراثه وثبوت عبقرية أهله، وبالنظر إلى عالميته الأصيلة، لم يعد -والحالة هذه- يخضع لـ«نضال» من يسمون «الدعاة الجدد»، ولا لـ«حماة الجهاد» الفاقدين لبوصلة التحولات الجيوسياسية التي تصنع جغرافيا العالم السياسية، ولا أيضاً للزعامات الإعلامية الباحثة عن تموّقعات تساهم في رفع بورصتها السياسية، وإنما الدين الإسلامي دين الله والبشرية، لهذا أو بهذا، فهو غير قابل للحيازة القومية.

ومن هذه الزاوية، نسعى في هذا البحث إلى ملامسة إشكالية الإسلام في أوروبا، كدين وقيم من جهة، وكمجموعة بشرية تتماهى فيه، طارحة حقوق مواطنتها ضمن تميزها العقيدي، متفادية النزوع إلى تمايز هوياتي يفصلها عن الديناميكية العامة للمجتمعات التي تعيش فيها منشأً وتربيةً ومصيراً.

ومن هذا الباب، فإن دور النخب المتجذرة في «الاجتماع الإسلامي الأوروبي» يصبح وبحكم الطبيعة الثقافية للمجتمعات الأوروبية، وبحكم مواريث التاريخ التي طبعت العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي الكنسي، وبحكم التحولات القيمية التي كرستها لائكية (علمانية) القيم والسياسة، بحكم كل هذا، تتجلى أهمية دور المثقف المسلم في أوروبا، من حيث كونه مثقفاً أوروبياً مسلماً، شأنه شأن المثقف الأوروبي المسيحي واليهودي، وغير ذلك من العقائد والأديان.

ومن القضايا الجوهرية التي تطرح رهاناً وتحدياً، قدرة المثقف المسلم الأوروبي على التعامل مع المنظومات الفلسفية استيعاباً ونقداً واجتهاداً من جهة، والسباحة في بحر التدفقات الإعلامية والرمزية تحملاً دون تحامُل، ومواجهة دون مجابهة، وإضافة دون سخافة، من جهة ثانية. وبغض النظر عن مقتضيات صراع الأفكار وواقع إثبات الذات، فإنه لا يغيب على عاقل أن إسلام أوروبا، وكدين مثل كل الديانات، لا يرتبط فقط بجوانبه الروحية العقدية، وإنما يتعداها إلى كونه يقتحم فضاءً عمومياً تحكمه وتتحكم فيه ديانات تاريخية،

وأعراق متنوعة، ومصالح راسخة، وقيم في السياسة مختلفة، وفي الاقتصاد قوية، وفي الفكر حرة، وفي الإبداع والعلم رائدة. فليست مشروعيته في ترّهات بعضٍ من دعاته، وليست قوته في انغلاقٍ ارتدادي وتردد أمام خيارات الحضارة، وإنما قوته ومصيره في مساهمته الخلاقة في ترسيخ اجتماع أهله هناك، مع المساهمة الفعلية في ترقية حضارة الغرب، كونه جزءاً منها وليس ديناً وارداً يرتبط مصيره بواقع هجرات عاش أهلها على هوامش المدن الباردة.

وبغض النظر عن رهانات الهويات في أوروبا وتشابك المصالح، بل وتضارب المنافع بين القارة ومحيطها، وبغض الطرف أيضاً عن إفرازات تصادم الأمم وأثرها على البنيات النفسية والذهنية، فإن سفريات الرموز وانتشار المعاني وتوسع رقعة حملة القلم، لا يمكن لأي حواجز ولا لأي إيديولوجيات أن توقف مدها وتحد من امتدادها. فإن تفاجأ المؤرخ رينان Renan واعترف بسرعة انتشار الإسلام وقيمه في القرن السابع، فإن المؤرخ الآخر ليفي بروهل L. Bruhel لخص تاريخ البحر المتوسط، أو تاريخ بحر الروم كما كان العرب يسمونه، في حركات الحِل والترحال، حتى استنتجنا بدورنا أنه يمكن تثبيت الرمال، ولكن يستعصي على أية حضارة تطمح إلى ترسيخ قوتها وتثبيت مكانتها الحد من تسلل أفكار الرجال.

فالإسلام وأوروبا لا تربطهما -كما يعتقد صناع الرأي المحدثون- علاقة نسجتها وسائل الاتصال الحديثة، ولا أيضاً الموجات البشرية التي دفعت بها حروب الاحتلال، ثم متطلبات التنمية الصناعية في أوروبا الحديثة. إنها حكاية لم تنسجها مظاهر التداخلات الفكرية والإثنية الحديثة، وإنما هندستها في العمق قوة حضارة الإسلام، من حيث تأثير عبقريته الخلاقة، ومن حيث المد والجزر بين جبهات شواطئه طيلة قرون. لقد كانت طليطلة طوال زمن عبقرية نخبها الوافدة لنهل العلم والمعارف، أول عاصمة أوروبية إسلامية عمرانياً ومؤسساتياً. فمن وجهة نظر محمد بشاري «لا يمكن الحديث عن مستقبل الإسلام في أوروبا دون التطرق إلى الماضي الإسلامي لأوروبا، الذي يذكر بكنيسة القديسة ماري لا بلانش Sainte Marie Blanche في طليطلة التي كانت تحتضن صلوات المسيحيين يوم الأحد، والمسلمين الجمعة، واليهود في يوم السبت.

وباعتراف غوستاف لوبون Gustave Le Bon فإن قيم الإسلام ومدنيّته ساهمت، وإلى حد كبير، في تهذيب قيم وعادات أوروبا في القرون الوسطى. إن علوم العرب وُضعت في متناول جربير دورياك Gerbert d'Aurillac قبل البابا سيلفستر الثاني Le pape Sylvestre II الذي درس الرياضيات في الأندلس أيضاً. لقد سمحت قيم التقاسم العلمي التي أزاحت من خطابها كل مرجعية دينية أو إثنية للعالم ليونار دو بيز Léonard de Pise بتوصيل ما تعلمه من مناهج رقمية في حاضرة بجاية الحمادية إلى مهندسي النهضة في أووبا. أما رامون لول Ramond Lulle فقد نهل من المنابع الإسلامية، واقترح إصلاح التعاويذ المسيحية وجعلها تسير وفق النموذج الإسلامي.

ظلال الرمزيات والترهيب بالديموغرافيات

لئن ركز الخطاب الإعلامي وشبه الأكاديمي الفرنسي في تناوله لـ«الظاهرة الإسلامية» هناك على إشكالية الاندماج الافتراضي، وبخاصة ما تعلق بمسألة المرأة وحجابها، فإن قضية التلاؤم بينه وبين الجمهورية وديموقراطيتها[4] صارت حجر الزاوية في عمليات صياغة حقوق المسلمين الفرنسيين والمسلمين في فرنسا، وفي تحديد خطط الاحتواء والمراقبة[5]، والتحكم في الإشكالية الديموغرافية والإثنية، التي صارت تؤرق بعضاً من قادة الرأي والقرار في فرنسا.

---

(4) La Documentation française, Questions internationales islam, islams (n.21 septembre- octobre 2006) voir :
-l'islam comme religion, comme société et comme politique (Serge Sur).
-Les islams (Marc Gaborieau).
- De l'Oumma à la mondialisation: l'islam dans les relations internationales (Simon Murden).
- Islam européen, islam en Europe (Jocelyne Cesari).
- Aux origines de l'islam politique (Daniel Rivet).
- Démocratisation ou islamisation (Philippe Droz-Vincent).
(5) Bernard Goodard et Sylvie Taussig «les musulmans en France » 1997.
اشتغل غودار في وزارة الداخلية وكتب عدة مقالات تحت اسم مستعار.

لقد عمد الإعلام وبعض الأوساط الطائفية إلى تضخيم الإحصائيات[6]، بغية ترهيب الرأي العام من «الخطر الإسلامي»، وتسويق تأثيراته على الجسد الانتخابي الفرنسي. وبعد حملة الخمسة ملايين مسلم التي أرعبت أهل القرار، ومن طاف حولها من الأقليات الخائفة، استقر الرقم الرسمي على 3.7 مليون مسلم[7]. ولقد أدى تلاعب السلطات الفرنسية وإعلامها في الإحصائيات بالباحثة ميشيل تريبالا[8] Michele Tribalat إلى الاستقالة من اللجنة المختصة في إنجاز تقرير «الإسلام في الجمهورية»[9].

لقد كانت فرنسا توصف بالابنة البكر للكنيسة منذ القرن السابع، حتى صارت اليوم أيضاً في أوروبا الابنة الكبرى للدين الإسلامي أيضاً. وبهذا تؤكد الباحثة جوستين فايس Justine Vaisse أن مفهوم «الإسلام في فرنسا» صار بحكم الواقع الديموغرافي والثقافي «إسلام فرنسا». وتظهر هذه التوترات التي يذهب المسلمون ضحية لها أيضاً في استراتيجية الدولة الفرنسية نفسها، التي يسعى بعض نخبها إلى شيطنة المسلمين وزراعة الخوف من الإسلام. فقد نشرت دورية «سيتيه» cités عدداً خاصاً عن الإسلام في فرنسا، ورسمت على صفحتها الأولى بخط الكاريكاتير مسلماً وهو يدير ظهره إلى الجمهورية، وكأنها توحي بعدم قابلية مسلمي فرنسا للاندماج[10].

ومن جهتها نشرت مجلة «لونوفل أوبزرفاتور» Le nouvel observateur خبراً مثيراً للدهشة، ومن كواليس قصر الإليزيه كشفت فيه عن جانب من حديث الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي أمام ضيوف أوروبيين أجانب، تطرق فيه إلى قضية الإسلام في فرنسا، حيث أشار إلى تخوفه من أعدادهم في أوروبا[11]. «لقد انساق الرئيس الفرنسي في خطاب غامض وبلغة قاسية يشجب العدد المرتفع للمسلمين في أوروبا، مركزاً على صعوبة اندماجهم، مشيراً

---

(6) يمنع قانون 1872 في فرنسا تصنيف الأفراد بالاعتماد على عامل الانتماء الديني، لكن في حالة الإسلام والمسلمين، تم تجاهله.

(7) إلى جانب 40 مليون كاثوليكي ومليون بروتستانتي و600 ألف بوذي و525000 يهودي وأقليات دينية أخرى. إحصائيات 2000 - 2003.

(8) انظر صحيفة L'express بتاريخ 4 - 12 - 2003.

(9) أصدر المجلس الدستوري الفرنسي قراراً يعتبر المادة 63 من قانون التحكم في الهجرة والمتعلقة بالإحصاء العرقي مخالفة للدستور.

(10) «Cités», Revue dirigée par Yves Charles Zarka n° spécial 2004..

(11) Le nouvel Observateur, du mardi 20 novembre 2007.

في السياق نفسه إلى الطابع الجهنمي لصِدام الحضارات الذي يتجلى خصوصاً في المجابهة بين المسلمين والغرب»[12].

وبالموازاة مع الرهانات التي طرحها الإسلام على المجتمعات الأوروبية وبخاصة في فرنسا، فإن الكتلة المسلمة نفسها، وبالنظر إلى تعاقب الأجيال[13]، وتغير الأحوال، وتنامي المطالب ومعها البحث عن الهوية المشتتة، ومحاولة ترميم الذاكرة المفتتة، صارت ممزقة بين قيم المواطَنة التي تقتضي دراية وتدبيراً يتماشيان وواقع قيم الجماعة Le communautarisme الذي تفرضه متطلبات العيش، وصعوبة الوصول إلى الاندماج الكلي. وهنا نقف على عتبات تاريخ آخر، تصنعه ثمار الهجرات البشرية، وتقاومه مقتضيات العلاقات الدولية محولة إياه إلى ورقة تفاوض. وتتجلى العلاقة بين العرق والدين في مدوَّنات الفكر فلسفياً، وقانونياً أو دينياً. ومن هذا الباب فإن سجل الإسلام في هذا الأمر برَّاق من حيث إنه جعل التقوى، وليس الإيمان فقط، عامل تمييز بين العربي والعجمي، وكان له في ذلك سبق لم يُثمن بعد.

أميركا الرسمية وإسلام أوروبا

إن تتبع الخطاب السياسي الأميركي، يكشف عن ميل نحو بلورة صورة التميز والتمايز، التي تدعمها العبقرية التقنية، وتُهندسها في العمق «الوطنية الأميركية» القائمة على المرجعية الرسولية، بالرجوع إلى تصور أميركي للوظيفية الرسولية للسيد المسيح، والرسالية، بالنظر إلى تصور أميركا لرسالتها المتعلقة بحماية حريات البشر في أنحاء المعمورة. هاتان المرجعيتان وغيرهما من الدعائم الرمزية التي يصنعها الاتصال والثقافة، من خلال الفيض الهائل من الرموز، تُموِّقع أميركا دولة ومجتمعاً عموماً في مواجهة منطقية ومتعصبة ضمنياً، ضد كل المرجعيات الدينية والرمزية التي تنافس أو تعيق هيمنة القيم الأميركية على العالم.

---

(12) Jean Quatrmer, repris par Libération du 19 novembre 2007.

(13) تشير الإحصائيات الرسمية إلى 300000 (ثلاثمائة ألف) حفيد ينحدرون من أصول مهاجرة. وكشف سبر آراء قامت به Le nouvel Observateur في سنة 1998 أن 97 في المئة من المستجوبين مؤمنون، 63 في المئة يمارسون الشعائر، و87 من المئة يقرون بأن الإسلام لا يناقض قوانين الجمهورية في شيء.

وهذا ما يفسر الطابع المتوتر للاستراتيجية الدينية الأميركية، المرتبطة أصلاً بمفهومها وتطبيقها للفكر الجيوسياسي الأميركي المتواتر منذ اعتلاء أميركا كرسي قيادة العالم. فمن كونها تريد وتسعى لتكون أمة فوق الأمم، من حيث أن ديناً معيناً كما يفهمه الأميركان كان ولا يزال مكوناً أساسياً للهوية الأولى في أميركا، فإن الديانات الأخرى تصنف عملياً ومبدئياً كديانات «غازية»، يجب التعامل معها ليس كموضوعات روحية فلسفية، وإنما كإشكالية جيوسياسية.

ومن أهم الدافعين إلى المواجهة بين الإسلام والغرب المفكرون الإسرائيليون عموماً. وكلما تعلق الأمر بالتوترات الحقيقية أو المفتعلة بين عالم الإسلام والعالم الغربي، تختار النخب الإسرائيلية الصهيونية موقع المحرِّض المكشوف، الذي صارت النخب الغربية تخشى الخوض فيه، خوفاً من سلطان اللوبي الإسرائيلي على مواقع النفوذ في أوروبا كلها. فإشكالية الإسلام الأوروبي ومستقبل المسلمين هناك تقلق وبحدة مراكز الدراسات الإسرائيلية، وتدفعها إلى التكفل بمتابعة حيثياته بغية توجيه تناقضاته وخنق إنجازاته. فالإسلام الأوروبي وأهله تحولا إلى عامل جيوسياسي مهم، قد يكون له الأثر الكبير وعلى المدى المتوسط على الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي، والإسلامي/اليهودي.

ففي دراسة للباحث الإسرائيلي ليون روزنباوم، يكشف عن خوفه على أوروبا من تنامي الإسلام الأوروبي، وارتفاع معدلات الولادة الإسلامية. ومن باب التهويل فإن معدلات اعتناق الإسلام في أوروبا وتوسع الحضور الإسلامي هناك، يعطي للدول الإسلامية موطئ قدم مهماً في العلاقات مع أوروبا. والبحوث الإسرائيلية التي تسعى إلى زرع الخوف كلما تعلق الأمر بالمسلمين، تتكامل في مجهودها التحريضي مع الإعلام الأوروبي الموالي لها. فهذا الكاتب بالذات يريد تنبيه الرأي العام الأوروبي، إلى أن الإسلام لا يقيم علاقة مع الغرب المسيحي، سوى على أساس المواجهة، وهو أمر يرفض الغرب تقبل ذرائعه المادية حسب زعمه. فهذا الباحث يتهم الغرب الذي حارب من أجل إسرائيل واستعمر العرب، بأنه موالٍ للعرب.

لقد أسفر السيل الإعلامي ذو النزعة العولمية عن أضرار بليغة في معاني المفاهيم وأبعاد المقولات، حيث نشطت زراعة المصطلحات التقريبية دلالةً، والهشة دقةً، والمغرضة أحياناً، وكأن المشهد يحيل إلى تفشي نوع من السوقة[14]، المسخَّرين حصراً لتشويه الحقائق ومحاصرتها حتى لا تتسرب إلى الرأي العام. فإن كانت ظاهرة الجدالية الفكرية والمجابهات بين صناع الرأي ظاهرة فرضتها ثقافة حرية الرأي، فإن بعض الثقافات والديانات مستهدَفة، ليس من باب مناقشة حقائقها، وإنما من باب الخوف منها ومن حاملها.

ولقد ترسخ هذا المد الإعلامي والسياسي الذي لا ينام له جفن عن مراقبة حال الإسلام وحالة أهله، بخاصة عندما ترسخت ظاهرة عزوف المجتمعات الأوروبية عن الروحية المسيحية[15]، وانغلاق اليهودية القوية مالاً وإعلاماً على إثنيَّتها التاريخية. وهذه المفارقات التي تحاول النزعة «اللائكية» من خلال مؤسساتها وقوانينها احتواءها صيانة لـ«الجمهورية اللائكية» في فرنسا خاصة، هي التي تجند النخب على اختلاف أطيافها لمحاصرة الخطاب الإسلامي مضخمة خطورته، ومحذرة من تأثيره، على نمط الحياة السائد في المجتمعات الاستهلاكية.

أما في الضفة الأخرى من الأطلسي، فإن شيْطنة الإسلام والمسلمين صارت منهجاً سياسياً قائماً بذاته. ومحاربة «الإرهاب» و«الإرهابيين» تزحزحت تدريجياً إلى محاربة «المسلمين الراديكاليين» و«الإسلام الراديكالي»[16].

---

(14) هو اصطلاح وصف به العلامة عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته المتطفلين على علم التاريخ والمتزلفين به إلى السلاطين. راجع «المقدمة».

(15) لقد صرح Mrg Vingy-Trois كردينال باريس وبمرارة أن «الروح المسيحية تحولت إلى مجرد فرجة وانبهار... وأن اللامبالاة تجاه الدين جعلت المسيحية تتراجع حتى قل بريقها». Le Figaro du 23 Novembre 2007.

(16) خطاب الرئيس الأميركي جورج بوش في أكتوبر (تشرين الأول) 2005.

«العالم العربي والإسلامي» و«عالم الإسلام»

لم تُثمر ثقافات طليطلة وسماحة غرناطة توازنات تدفع بمدنيَّة الأندلس إلى توسيع قوتها والرفع من جاهزيتها الدفاعية، وإنما سمحت للديانات المنافسة لها باحتوائها واستثمار تناحر الطوائف للانقضاض عليها، ثم إنهاء -وبقوة الدم و«فلسفة التطهير الديني» التي تبنتها الكنيسة البابوية- وجود الإسلام، وإجلاء أهله. وفي خضم هذه التقلُّبات التي بدأت ترتسم من خلالها الجيوستراتيجيا الأوروبية، وفي غفلة من أهلها، انبرى ابن حزم الأندلسي وأقام صرح النقد الإسلامي، في وقت الحيرة، موجهاً فكره من جهة إلى مقارعة المالكية المنغلقة الخائفة على الدين أو من الدين، ومن جهة ثانية مقارعة أهل الديانة اليهودية من خلال مقارعة «ابن النغريلة»[17]، صاحب النفوذ الكبير في السلطان الأندلسي[18]. ويكاد يكون هذا هو حال الدكتور طارق رمضان الآن، من حيث تعدد جبهات الخصوم وإشكالية الصراع والتنافس بين الإسلام والمسيحية واليهودية من جهة، والإسلامية واللائكية «المُقدسة» في الفضاء الأوروبي وفي الفضاء الإسلامي أيضاً من جهة ثانية.

فتقاطع مصالح الأمم الحديثة وتشتت البشر على أديم المعمورة بحكم عوامل سوق العمل والعلم، ثم سفر الرموز ونهاية حدود الأفكار ومعها أفكار الحدود، كلها عوامل تزج بالإسلام وبغيره من منظومات العقائد والقيم نحو عولمة Globalisation تمثل، وخارج حدود إرادة أهله، رهانات امتحانات تقتضي -والحالة هذه- أدوات تفكير ملائمة، وخطوات تنظيم خلاقة، ومنهج سلطاني فعال وفاعل. فجغرافيا الأديان التي فصلتها الصليبيات، ورسختها موجات التوسع الاحتلالي الغربي، لم تعد لها فعالية ولا أهمية سوى في أذهان أهل التعصُّب من هنا أو من هناك، أو في «دهاليز» النفوس الحائرة والبائر سوق فكرها.

---

(17) هكذا ورد اسمه عند إحسان عباس لكن ثمة اختلافات في بنية الاسم.

(18) انظر لمزيد من الاطلاع كتاب «الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى» لابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، دار العروبة، 1960.

فبعد أفول نجم المرجعية الخلافية، وتساقط أوراق الدولة الوطنية، وتنامي التحالفات الاستراتيجية خارج بل وضد المرجعية الدينية وولايتها العامة، صار من المُلِح تناول مفهوم «العالم العربي الإسلامي» من زاوية الهويات التاريخية الحقيقية التي تهندسها الإثنيات والثقافات، وليس من باب المرجعية الدينية، التي لم تعد لها أية فاعلية جيوسياسية.

إن توسيع وجود الهوية الإسلامية، وانغراسها في أصقاع بعيدة عن «دار الإسلام» العتيقة، أظهر بوضوح وعلنية هويات جماعات مسلمة متعددة الأعراق، لها جذور خارج جغرافيا «الدار المقدسة»، وتربطها روابط مواطنة شرعية بسلطان شرعي تسهم في شرعنته، وقد فجر مفهوم العالم العربي والإسلامي فضاء مرجعياً لفهم هوية المسلمين اليوم وغداً. فتشكل الوحدات الجغرافية الجديدة التي تحمل في حواضنها الاجتماع الإسلامي، معتمدة أهله مواطنين ضمن المواطنة العامة، قد رسم اليوم وسيرسم غداً جغرافيا إسلامية جديدة، قد تقلل من أهمية «دار الإسلام» العتيقة في تحديث الإسلام فكراً ومدنية وحضارة. فمخاض هذه الجغرافيا الدينية، وإن أفرز إلى حد الآن مفاهيم ليست دائماً بريئة، إنما يكشف عن تخبطٍ في المفاهيم لدى الفكر الجيوسياسي الغربي، باستثناء كندا.

فمن المفاهيم الجامعة الملتبسة أحياناً حدود معانيها نجد: «الإسلام الأوروبي» و«إسلام أوروبا» و«الإسلام في أوروبا» وهكذا إلى «الإسلام الفرنسي» و«إسلام فرنسا» و«الإسلام في فرنسا» وصولاً إلى «إسلام بريطانيا»، و«إسلام بلجيكا»[19]، وغير ذلك من إسلامات دول الغرب، والتي تضبط تدريجياً -وضمن مخاض عسير- الجغرافيا الدينية الجديدة لأوروبا من جهة، وتنحتُ من جهة ثانية المعاني الجديدة لعالمية الإسلام، متحرراً من خلالها من إكراهات دار السلطان التي صادرت منذ قرون دار الحق والحقيقة كلها.

(19) وقد تنسج على هذا المنوال سلسلة تعابير تدل إما على توهيم مقصود، أو ضبابية رسختها وسائل الإعلام، قبل أن ينحت مدلولاتها أهل العلم والمعرفة.

إن عولمة الإسلام التي تشكل عالمه الفعلي، الذي تحده الروح والفكرة وليس الإثنية والعصبية، لم تعد شأناً لنخب سلطانية تقليدية خافت منه أو خافت عليه، وإنما تحولت إلى شأن يخص نخبه المواطنة والمستوطنة، ويهم النخب العارفة والدارسة لشؤون الديانات من حيث كونها عامل عمران بشري، ومصبٌّ تلاقحات ثقافية وروحية، لا يمكن تجاهلها في دراسة النظم والحضارات[20].

فمن إسلام النصوص المكية، إلى إسلام الأسطورة الإيرانية، والإسلام الجهادي ضد الغرب في الجزائر[21]، تتكامل مقومات صورة الإسلام الحداثي والمعرفي في آسيا، فثمة تيارات ورياح تغيير تجتاح الفضاءات الإسلامية وكأنها في طور عولمته من زاوية تنوعه. والإسلام الأوروبي الذي يجب أن يندرج في مسار أرحام مجتمعاته قد يكون إضافة نوعية لإسلام جيوسياسي، قد يزن بمثاقيله في صناعة صورة العالم الآتي، وهي ذات الأبعاد التي تتحكم في الإسلام اليوم مداً وامتداداً، فتعرضه على البشرية سامياً بقيمه الأصولية، وخائفاً مخيفاً بسبب أهله الأصليين الغارقين في دوامة التخبط الحضاري، والتائهين في أساطير الماضي التي صنعوها بأنفسهم ولأنفسهم، فتحولت إلى كوابح شلت قيم النظام وهوَّنت من شأن القوة، وحاربت بسلطان التعصب سلطان العلم والحقيقة. فكان والحالة هذه أن سوقت جماعة إسلامية أفكارها بعنف واضح يعبر عن مأزق في الرؤية، وضبابية في المقاصد، وعصبية في التعامل، فعاد من خلاله موضوع الإسلام إلى بدايته حتى لم نعد نتصور اليوم نهايته.

---

(20) Vincent Geisser et Aziz Zemmouri «les politiques face à la question de l'Islam». «Histoire de l'Islam en France» sous la direction du professeur Mohammed Arkoun, préface de Jacques le Goff. Edgar Morin «pour une politique de civilisation» ed. Arléa 2002.
Abdellah Hammoudi, Denis Bauchard et Rémy Leveau, La démocratie est-elle soluble dans l'islam? coordonnée par Judith Cahen, en partenariat avec Princeton University, CNRS Éditions, 275 pages.
Mohamed Bechari»:Dialogue dans la civilisation :Quelle sera la place de l'islam dans la nouvelle Europe»? René Marchand «La France en danger de l'Islam». Amir Taheri Ce que l'Occident offre à l'Islam.
Claude Geffré: La modernité: un défi pour le christianisme et l'islam. Mongin Olivier: Vers une fin de l'exceptionnalité musulmane. Fregsi Franck, Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France. Grand Guillaume Gilbert: Les singularités de l'islam français. Nikola Tietze: Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain.

(21) أطلقت الأدبيات التاريخية الأوروبية على أرض الجزائر مفهوم بلاد الجهاد.

فهل أيقظت تفجيرات 11 سبتمبر (أيلول) الرأي الأوروبي على صورة مرعبة للإسلام والمسلمين، وغذت فيه مشاعر الخوف من جديد؟ أم أنها فتحت وعيه على إسلام مقهور دفع ببعض من أهله إلى اليأس والتعبير بالمرفوض؟ إلى أي حد أعاق هذا الفعل مسار التكفل بالإسلام الأوروبي كواقع مندمج وعامل فاعل في الثقافة والسياسة؟ ما هي تأثيرات المقتضيات الأمنية في مسار مأسسة الإسلام الأوروبي؟ كيف ستتوزع وتتبنى هوية ثمانية ملايين مسلم موزعين على الفضاء الأوروبي؟ ومن هذا وذاك يبقى السؤال المهم: ما هي المكانة المؤسسية للإسلام الأوروبي في الفضاء العمومي في جموع مجتمعات الاتحاد؟ وهل ساهم الإسلام الأوروبي في عودة الروح الدينية الكنسية للغرب بأسرع مما توقع الفلاسفة؟ أم أن طبيعة السلطان السياسي وليبراليته المتوحشة ونظمها الوحشية هي التي تدفع بالوعي الأوروبي نحو الدين من جديد؟

وبغض النظر عن كل هذه الرهانات التي ستضبط ساعة الهويات في أوروبا، وتكيف إلى حد كبير الاستراتيجيات السياسية للدول والتصورات الجيوسياسية للقوى النافذة فيه، نطرح ها هنا السؤال الذي لم يطرح: إن وظفت اللائكية كـ«عظم بلا لحم» في عمليات إعادة صياغة السلطان السياسي خارج الطوق الكنسي نسبياً، وحررت الخيال العلمي من أثقال الحقائق المنسوخة، فما هي إسقاطات هذا التحول على الترابط اليهودي/المسيحي، ومن الذي تمكن في نهاية الأمر من توظيف اللائكية لصالحه أكثر من غيره؟

إن الخطب الفكرية والإعلامية المنكبّة على موضوعات الإسلام وأهله وإن غيبت هذا السؤال تغييباً بحجة التحالف المصيري بين اليهودية والكنيسة الغربية، فإن دخول الإسلام وأهله قد يحول قواعد اللعبة الحضارية التي بدأت ملامحها تتجلى في الجبهات المفتوحة ضد الإسلام من جهة وفي التفصيل الجغرافي والدلالي الجديد للفضاء الإسلامي من جهة ثانية. فبين الإسلام الأوروبي وإسلام العالم العربي الإسلامي التاريخي ترتسم اليوم معالم التحول الديني في العالم.

إن مصير الإسلام الأوروبي ليس بأيدي المسلمين الأوروبيين فقط، وإنما هو امتداد لموازين قوى تتجاوزه كدين وكموطن، وتعده عاملاً متغيراً في سياسة الأمن القومي لكل بلد، وللأمن في أوروبا كلها. فكل تغير في الجغرافيا الدينية يقتضي حسابات دقيقة في مجال يمس الأمن الثقافي والأمن الاجتماعي، وهي إشكاليات لا يأخذها مفكرو الإسلام الأوروبي في الحسبان، ويكتفون دوماً بالتشبث بالظاهر في السياسة، وبالشكلي في الشعارات، وبالاستثنائي في السياقات.

ليس الفكر وحده ولا النضال كافياً لبلورة إسلام أوروبي منسجم مع رهانات الجيوستراتيجيا. وليست الزعامات الفكرية وحدها قادرة على التغطية على الوهن الذي يميز نوعية الرأسمال البشري المسلم في أوروبا. ولإن كانت المطالبة بحقوق المواطنة ضرورية، فإن شروط اكتسابها تحتاج إلى انصهار ذكي في المدنيَّة الأوروبية، وليس اعتبار المنزلة بين المنزلتين حلاً للانشطارات الهوياتية والانتمائية التي تطبع الحضور المسلم في أوروبا. إن التاريخ هو الذي صنع الأمور البشرية والديموغرافية على هذا النحو، فتعيَّن على الفاعلين أن يعوا وجودهم كامتداد لتقلبات كبرى صنعتها أوروبا في تمددها قبل أن يصنعها المهاجرون.

وبقدر ما يزن الإسلام الأوروبي في العلاقة بين الإسلام والكنيسة الغربية، بقدر ما يمكنه تحريك الخطوط التي تفصل الفضاءين، ليس لصالح ضفة من الضفتين وإنما لصالح تحقيق المقاصد المشتركة في الأمن، وتقاسم الرفاهية وشروط الحياة. وبالموازاة مع تحريكه الحدود بين الضفتين فإنه قد يحرك خطوط المفاهيم التي تعكس استقطاباً حاداً في التصورات والمعاملات. وفي خضم هذا التحول القائم سكوتاً، لعل القوة النقدية والتحديثية لمنهج التفكير الإسلامي تستنير بتجربة نجاح الإسلام الأوروبي، ولعل هذا هو باب الإصلاح الخصب الذي قد يحقق التحول المنتظر من أمة الإسلام، التي لن تحدها جغرافية الأعراق وإنما جغرافية الإيمان والمدنية والفكر والقيم.

ومن هذه الزاوية يمكننا القول إن مخاضات فكر الإسلام الأوروبي، لا تزال تحكمها وبقوة فكرة التموْقعات التي تمليها عند كثير من النخب إما الولاءات وإما التبعيَّات، فتلغي

عنها فكرة الاستراتيجيات وكل ما تقتضيه إشكالية الهويات. فاليهودية الأوروبية واليهودية الأميركية حملت لواءها نخب وعبقريات، ودعمتها أموال تجارات، ورسختها ثقافة صبر واستراتيجيات، وحافظت عليها إلى حين، حسابات ومناورات لم تخلُ من المؤامرات.

أما حالة المفكر الإشكالي طارق رمضان، وإن كانت تمثل علامة بارزة في معالم الإسلام الأوروبي المنتمي لفضائه، لكونها حالة مرتبطة بوزن ولائي نابع من الجالية المسلمة وبخاصة شبابها، فإنها إن لم تحدث حراكاً نوعياً يدفع بالنخب المسلمة نحو التنظيم والتمثيل الذي يخترق المؤسسات، ويتوطن في قلوب الفعاليات المجتمعية قبل الوطنية المؤسساتية، لأن إسلام أوروبا سيبقى مرتبطاً من حيث الصورة والمكانة بإسلام المهاجر، الذي لا تستهويه في أمور السياسة سوى خطب المنابر التي تسهل الرحلة نحو المقابر.

وعندما ندرس الإسلام الأوروبي متناولين الأفكار والفاعلين، يجب أن نتأمل أيضاً التجارب والتوجهات التي تتحكم فيه كقيمة حضارية. فاليهودية الأوروبية ثم اليهودية الأميركية بعدها تمثل نموذجاً من حيث تجربة تعامل الغرب مع الديانات السماوية الوافدة إليه، على رغم أن ديانته شرقية تغرّبنت كنسياً وليس منشأً. فاليهودية الغربية حملتها عبقرية، ووسعتها المالية، وحافظت عليها التربية، وأبقتها قوة الصبر والتحمل. واليهود الذين حملوا أحلامهم على أكتافهم ووسعوا نفوذهم بأقليتهم، تمكنوا حتى الآن من صناعة شروط القوة الفعالة لأقلية فاعلة، تمكنت بصبر وحنكة وحكمة من كسب ثقة النظم التمثيلية وذات النفوذ المتعلقة باتخاذ القرار، فكان أن نظّر لها العلماء اليهود عموماً، مثل بول لازارسفيلد، الذي أسس علم اجتماع الاتصال، ووضعه في خدمة المؤسسات السيادية مثل الأمن والدولة. فعلم الاجتماع التطبيقي وعلم اجتماع النظم مع ريمون آرون وعلم التحليل النفسي مع فرويد، كانت فتوحات معرفية، سلّطنت الفكر اليهودي ورسخته مرجعاً معرفياً سرتْ على هديه النخب الأوروبية كلها. ونذكّر بهذه الأمثلة، لنؤكد على أن الإسلام الأوروبي مرهون في تطوره وقوته ليس بمطالب العامة المسحوقة تحت نير المجتمعات الليبرالية الاستهلاكية، وإنما بعطاء النخب المبدعة علماً وفلسفة وقيماً، ودون ذلك لا يمكن لفكر ترويجي إيديولوجي أن يملأ متطلبات الرهان.

فمجهودات الدكتور طارق رمضان في مجال التحديث الديني والإعلامي يمكن أن تكون الشجرة التي تغطي الغابة، بل إن مصير الإسلام الأوروبي قد يكون مرهوناً، بأيدي العلماء المغمورين الذين يهندسون يومياً وفي صمت، وأحياناً وهم تحت الحصار الإعلامي المقصود، صورة الإسلام في أوروبا، صورة ستبقى وتتوارث بتواتر العبقريات وليس فقط بخلط الإيديولوجيات. ولعل ما يشير إليه الكاتب الإيراني أمير طاهري فيه كثير من الدقة ويدعو إلى التأمل قبل الخوض في مهاترات قد لا تثمر، فهو يرى أن الغرب يمنح المسلمين اليوم فرصة هائلة تمكنهم من تنمية ملكاتهم، وتطوير مقدرات إبداعهم، وتسهل لهم فرصة الاندماج العملي في مجتمعات الحداثة. ويحذر من أن الذين يسعون إلى إجهاض هذه الفرصة الثمينة سيرتكبون خيانة تجاه الإسلام، ثم تجاه الغرب نفسه.

إن الإسلام الأوروبي ليس بإسلام جديد، وإنما هو واقع حال جيوسياسي، أملته وبعيداً عن إرادة أهله تحولات الكون وتقلب أنماط عيش البشرية كلها. وهذه فرصته ليحاكي الإشكاليات العظمى التي تدفع بالجماعات البشرية إلى مضمار سباق الحضارات وتنافس العبقريات. وعليه يتضح جلياً أن «الإسلام يعيش اليوم تحولات نوعية لم يعهدها من قبل. إنها أوضاع عكستها بقوة أنماط التجدد المتعددة، التي تعرفها ساحته، وذلك إما بسبب العولمة، أو بسبب إعادة العولمة. فماضياً أقام الإسلام علماً هيمن به، واليوم يسعى إلى إعادة تأسيس أمته المنظمة المندمجة في منطق الحداثة. في هذا المسار يواجه الإسلام صعوبات سواء في مجاله الداخلي، أو في المجالات الجغرافية الجديدة التي استوطن فيها أهله. وهذا ما يفسر الأنماط التعبيرية الإسلامية الجديدة من عنف ودعوة وعودة إلى منابع الهوية، وهي عوامل ستطبع، لا محالة، مصير الإسلام في أوروبا.

إن مصير الإسلام في أوروبا ليس هماً إسلامياً، وإنما هو موضوع فكري واستراتيجي، بحكم أنه يُطرح كقضية استراتيجية، تشكل الجالية المسلمة رهانها، من حيث إنها قوة وصل وفصل بين الدول المعنية بالإسلام، وبكل القضايا الجيوسياسية ذات البعد الاستراتيجي. فبالإضافة إلى قضايا حقوق المواطنة التي ترفعها نخب مؤهلة، يطرح علماء الاجتماع إشكالية الإسلام الأوروبي كموضوع معرفي منطلقين من فرضية اجتماعية بحتة.

فمن السؤال المحوري المتعلق بالشروط الموضوعية المطلوبة، التي تسهم في نشأة إسلام أوروبي قابل للتجانس مع الحضارة الأوروبية، ينتقل السؤال إلى ضرورة تكوين علماء دين قادرين ومقتدرين، يعرفون حقيقة دينهم وبالأخص تاريخهم، فيخلصون الإسلام من سلطان الجهلة الذين لا يجدون سوى العنف مخرجاً. وهنا يفرض الرهان على الإسلام كدين حضارة. أين موقع المسلمين من مجتمع المعرفة، وما هي قدراتهم النقدية التي تجعلهم يتخلصون من أوزار وأعباء الجهالة التي ألصقت بدينهم، فحولت الشريعة الفرعية إلى سلطان خوف لا يضمن سوى شروط التخلف والتقهقر والمسكنة التي يحذر منها قرآنهم؟ فالإسلام الأوروبي يضع المسلمين أمام النموذج الناجح حضارياً والرائد علمياً والواعد اقتصادياً، وهو ما يتطلب منهم ليس فكر شعارات وسلطان زعامات، وإنما سلطان عقل مدرك لدور المعرفة في صناعة العمران والمدنيَّة.

طارق رمضان: الفكر-الاستراتيجية-الرهانات

إلى أي مدى ساهم فكر الدكتور طارق رمضان[22] في «صناعة» صورته هو وصورة للإسلام الأوروبي ديناً وحضارة؟ وإلى أية حدود تمكنت الخطب الإعلامية الأوروبية تحديداً من صياغة صورة ما للمفكر طارق رمضان وللإسلام في أوروبا من خلاله؟

تكمن مشروعية السؤال وأهمية الجواب في تعدد الأطياف والظلال التي تحيط بشخصية طارق رمضان، مفكراً وقائد رأي وفاعلاً في المجتمع المدني والمجتمع الإعلامي في أوروبا. وهي المعادلات التي تحيل مضامينها الفكرية والإيديولوجية إلى تفاعلات سائرة وسارية نحو مصب الثنائيات التي تحيط بصناعة الهويات الجديدة في أوروبا. وبغض النظر

---

(22) طارق رمضان: من مواليد 26 أغسطس (آب) 1962 بجنيف، فهو مسلم سويسري أوروبي النشأة والثقافة. جده لأمه الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر. هاجر أبوه سعيد رمضان إل جنيف هارباً من مضايقات نظام الرئيس جمال عبدالناصر. وشقيقه هاني رمضان يشرف على إدارة المركز الإسلامي بجنيف. درس الدكتور طارق رمضان الآداب والفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة جنيف. حاصل على إجازة Phd. في الدراسات العربية والإسلامية. دعاه الرئيس الأمريكي بيل كلينتون للتحدث في الولايات المتحدة. كما ساهم باستشاراته لدى كثير من الحكومات والهيئات، وبخاصة حكومة المملكة المتحدة. لقد اشتغل أستاذاً للإسلاميات في قسم الكلاسيكيات بجامعة Notre dame (Indiana) وكرسي Luce Professor في Kroc Institute بالإضافة إلى كونه أستاذاً زائراً في جامعة Oxford.

عن الهالة والتقديس المضروبين حول اللائكية وقيم الجمهورية اللادينية، فإن المسألة الدينية قد بدأت في اتخاذ منعرجات جديدة وكأنها تريد حسم المأزق الروحي في الغرب من جهة، ومقارعة التيارات الروحية الواردة من منابع الحضارات الأخرى من جهة ثانية.

لقد تعودت الفضاءات العمومية الأوروبية، وبخاصة الناطقة بالفرنسية، على خطب لائكية الفكر من الوافدين من ديار الإسلام، الذين يتنافسون دون أسلحة معرفية دائماً على الاندماج في الأرحام الثقافية الأوروبية، مرتدّين عن روافدهم الفكرية أو منسلخين عنها إما سلخاً أو مسخاً. وقد ندد بهذه الظاهرة الكاتب الروائي الجزائري محمد ديب(23)، والتي لم تكن لتزعج المؤسسة الثقافية في أوروبا وبخاصة في فرنسا، بل لقد وُظفت لغرض تسويق وتحقيق مقاصد أطروحة التبعية والهيمنة الثقافية. فهذه التيارات الأدبية الأهلية لا تهم إلا بقدر تنكرها لقيم أصولها، ونكرانها لكثير من معالم التاريخ الذي يربط الضفاف الغربية بالضفاف الشرقية للمتوسط [24].

أما الدكتور طارق رمضان السويسري، الأستاذ بجامعة جنيف أصلاً والمتنقل بين الجامعات الأوروبية، فقد سطع نجمه ليس لأنه سليط اللسان وقوي الفصاحة والبرهان، بل لأنه اخترق الفضاء العمومي والإعلامي في غفلة من «حراس الضمير»، الذين كانوا يصنفونه لائكياً ملتزماً، معتمدين على أطروحته الشهيرة التي لخصها في كونه «كان منذ خمس سنين مضت يؤمن بـ99 في المئة باللائكية، لكنه صار اليوم يعتقد أن الإسلام قادر على التلاؤم مع مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة». فخطاب طارق رمضان يخرج عن مرجعيات الاستشراق وبخاصة مدرستيه الفرنسية والإنجليزية[25]، محاولاً بروحية فكرية جدالية تأصيل الإسلام

(23) هي رسالة كتبها الروائي الجزائري العالمي محمد ديب إلى الروائي الطاهر جعوط لينشرها في العدد الأول من أسبوعيته ruptures كشف فيها جلياً عن أبعاد ما تكتبه هذه النخب، ملخصاً ذلك في كونها تسترزق بما تبيعه من صور ومشاعر تخص الذاتية العربية والإسلامية، ووفق ما تطلبه الآلة الاستهلاكية الأوروبية. وحوصرت هذه الرسالة إعلامياً في الجزائر خصوصاً. ولقد بادر صاحب هذه الدراسة بإنجاز بحث حول تلك الوثيقة لكن الإعلام «المُفرنس» في الجزائر رفض نشرها، ولم تصل الرأي العام إلا مترجمة إلى العربية.

(24) نذكر على سبيل المثال بعضاً من الكتاب الجزائريين والمغاربة: محمد حربي، حسن ريمون، عدي الهواري، تواتي الهواري، الطاهر جعوط، واسيني الأعرج، زاوي أمين، إدريس شرايبي، الطاهر بن جلون.

(25) الإشارة هنا إلى أعمال العالم الفرنسي جاك بيرك وإلى نصوص المستشرق الإنجليزي برنار لويس وغيرهما من أعمدة الاستشراق.

في أوروبا وفي العالم الفرانكوفوني بخاصة، انطلاقاً من أصوله وليس اعتماداً على المرجعيات الفلسفية الغربية في عمومها. فلو قمنا بمقاربة مقارنة لموضوعات كتبه في مسألة «إسلام أوروبا» مع ما يصدر عن المهتمين بالإسلام في أوروبا، لاكتشفنا التقاطعات والتنافرات بينه وبينهم.

إن قراءة التدفقات النصية التي تعتني بالمسألة الإسلامية في أوروبا، والتي تحملها صفحات الكتب والجرائد وتوصلها تواتراً مواقع الإنترنت، تجعلنا نكتشف مشاهد دلالية من حيث المعاني والأطروحات، ومن حيث الإيديولوجيات تأويلاً وتهويلاً.

المشهد الدلالي: الأطروحات والمطارحات

يقسم الدكتور طارق رمضان المدونة الإسلامية إلى أصول وفروع، أي إلى متسام رباني وتاريخي اجتهادي تأويلي، وهي كذلك عند أهل الفكر والذكر على السواء، وذلك لأنه يريد «تفجير» انغلاق المسلمين فكرياً، مستثمراً مساجلاته مع الفكر النقدي الأوروبي من جهة، وداعياً في الوقت نفسه إلى احترام المقدسات النصية الإسلامية واعتبارها حدوداً، شأنها شأن الديانات الأخرى في أوروبا. ويدخل هذا الباب من منافذ الخطاب الإيديولوجي الإعلامي، الذي تحدث إسقاطاته تأثيرات على الرأي الإسلامي والأوروبي، مزحزحة واقع الهيمنة المطلقة للخطاب اليهودي واللائكي، فاتحة أفق تفكير ومراجع انتماء للساكنة الأوروبية المسلمة. فكتابات طارق رمضان الأكاديمية ليست فيها اجتهادات من حيث النظر المتعلق بالحقائق الكلية ولا حتى الجزئية، وإنما هي بمثابة قراءات موجهة وموضوعاتية، فرضها سياق المجابهة ومقتضيات السياق المعيشي للجماعة المسلمة في أوروبا الباحثة عن مساندة تفتح لها أفق حقوق المواطنة، وتدمجها في رهانات الاندماج الخلاق وليس الدمج الإكراهي. إن مجمل أفكار المفكر طارق رمضان يصب في هذا المصب.

وعكس المشروع الأكاديمي للفيلسوف الجزائري محمد أركون، الذي مال نحو نزعة أكاديمية بحته ضمنياً لكنها تجديدية فكراً، يتمعلم فكر طارق رمضان إلى حد بعيد، كفعل

يذكرنا بالرباطات الشهيرة في الثغور الجهادية، وكأنه بهذا يعيد رسم المشهد الأندلسي أيام كانت الكنيسة تساوم الناس في معتقداتهم وتفاوضهم عليها. والمتغير الوحيد هو أن مكانة الكنيسة توجت اللائكية سلطاناً للحقيقة الجديدة.

من هذه الزاوية يتفرد طارق رمضان من حيث كونه مسلماً أوروبياً، ويقيم لنفسه فضاء فارضاً الحوارات الضرورية على خصومه. فالنخب العربية بدءاً من طه حسين، وحتى النخب التي أفرزتها الحقبة الاستعمارية، لم تتمكن عموماً من التموّقع في الحقل الثقافي الفرنسي على وجه التحديد إلا بعدما «اندمجت» لغوياً وفكرياً وسياسياً، وقبلت بقواعد اللعبة التي تجعل منها في النهاية مفرغات للإيديولوجيا التلفيقية التي تلت عهد حركة التحرر العربية المجهضة مشروعاً وإنجازاً. ففي مجهوده التأصيلي يستقي رمضان مسوغاته، ليس فقط من الأصول الإسلامية، وإنما يغرف عارفاً ومعترفاً من مدونة العلاقة الخصبة بين الإسلام والغرب، باحثاً عن التلاقح الحي بين فكر الغرب الإيجابي والإسلام. وبهذا المنهج يظهر وكأنما يحيي مدونة فكرية غربية استشراقية موضوعية صارت محاصرة في ديار أوروبا نفسها. هذه المدونة المحاصرة أكاديمياً وإعلامياً التي معلمت لرؤية إيجابية لتراث المسلمين الفكري، وبخاصة ما تعلق بمديَّنتهم الرائدة، صارت تشكل لمفكري الإسلام الأوروبي مسنداً قوياً ومرجعاً ثرياً لتوصيل آرائهم في الإسلام، وتبليغ حقيقة التلاقي، وهدم أطروحة المجابهة السائدة في أوساط الإعلام وأهل رأي بعض الكنائس.

فمن وجهة النظر الفلسفية والفكرية، وخارج الدائرة التي تحاول دوائر الإعلام اليهودي واللائكي الليبرالي ومعه التيار اللائكي الشيوعي حشره فيها بعناد وذكاء، تتقاطع أطروحات الدكتور رمضان مع المفكر الاجتماعي أدغار مورين Edgar Morin[26] ، وأطروحته حول «سياسة الحضارة» التي تحولت في فكر رمضان إلى «حضارة السياسة»، والتي تغطيها موضوعات كتبه المهمة[27]. فإشكالية اللائكية كموضوعة فلسفية تحيل أساساً إلى هندسة معرفية ثم مؤسسية بين الدين والسلطان السياسي، تشعبت الاجتهادات فيها وتنامت حتى

(26) Edgar Morin pour une politique de civilisation» ed. Arléa 2002.
(27) Voir Tarek Ramadan surtout dans : «Aux sources du renouveau musulman», «les musulmans dans la laïcité», «le face à face de la civilisation», l'Islam et la laïcité ».

غطتها الإيديولوجيات وأغرقتها في بحور التأويلات، التي جعلتها تتجاوز ماهيتها الأولى ومقاصدها المبدئية المتمثلة في فصل الوظائف بين الدين والسياسة السلطانية دون إلغائها.

فمفهوم «اللائكية الإيجابية» الذي شيد به الرئيس الفرنسي توافقه الجديد مع بابا الكنيسة، لا يعد مجرد مناورة سياسية، وإنما يحيل إلى هذا المفهوم الذي يحاصر به طارق رمضان وغيره من النخب المسلمة الأوروبية قلق النخب السياسية الأوروبية نفسها، من جراء بروز الحاجة الأوروبية المشتركة إلى مرجعية روحية أساسية ظهرت بوضوح خلال النقاشات في موضوع الدستور الأوروبي.

ولا يتوانى أوليفيي روا، المتخصص في الإسلاميات، وانطلاقاً من مآلات الظاهرة الاندماجية، عن الإشارة إلى المخاطر التي تنتج عن الاستهانة بالهوية الدينية، ملفتاً النظر إلى واقع النقاشات التي بدأت حول إشكالية اللائكية الثقافية في أوروبا. ومن علامات هذا التحول مطالبة بعض الأحزاب الأوروبية باعتبار القيم المسيحية ركيزة من ركائز البناء المؤسساتي في أوروبا. فالتنوع الثقافي الأوروبي وإشكالية ترسيم المنابع الروحية في صياغة وحدته قد تفتح للإسلام أفق التعايش، وتخفف من سلطان النزعة اللادينية التي تهيمن على الثقافة الأوروبية. ومن خلال المناقشات التي جمعت طارق رمضان وآلان غريش Alain Gresh تكشفت الأضرار الناجمة عن القراءة المنغلقة للائكية في فرنسا التي -وعلى رغم طغيانها- سمحت بتشكل طبقة وسطى مسلمة، تلعب دوراً حيوياً في توجيه العمل التحديثي فكراً ومؤسسات.

وإن كان من الصعب التحدث عن «منظومة ثقافية أوروبية» شأنها شأن المنظومة الأميركية، فإن إشكالية الإسلام الأوروبي لا تقتضي من المسلمين هنا تأصيل دينهم وفق المواطنة، وإنما توطين دينهم في سياق مواطنتهم، وما تمليه عليهم من تنوعات فكرية ورمزية ولغوية. فالعامل الديني ليس هو العامل الوحيد في صياغة الهوية الأوروبية المسلمة، بل تكاد تكون المساهمات الثقافية الأخرى أكثر أهمية من باب تأثيرها على المحيط الأوروبي. فالإبداع والفنون والاختراعات تمثل معابر قوية نحو هذه الهوية الواعدة.

إن السيولة الإيديولوجية التي يبالغ فيها الدكتور رمضان من خلال مطالبته بدعم ثقافة إسلامية أوروبية، قد تؤجج صراع الاختلاف ولا تمنع الزراعة الثقافية الإسلامية العفوية من الإتلاف. ذلك أن الثقافة من خلال كل أنماطها ليست مرتبطة بشعارات نخب فقط، وإنما هي حمولات يرفعها البشر بذاتية مرهفة، ويسوقونها بوسائلهم وبحسّهم نحو الآخر إما بغية إثبات الذات أو تحقيق التقاسم الخصب. وبعكس ما يوهم صناع الرأي والمفكرون الناس عموماً، وبغض النظر عن الصراعات والصدامات التي ميزت تاريخ الجوار والحوار الإسلامي المسيحي الغربي، فإن سيولة الأفكار وتنقل البشر وتبادل المنافع[28]، لم تتوقف أبداً بين الضفتين. وهذا الواقع المغمور عمداً يعطي لتاريخ الأفكار بين الغرب والإسلام أهمية أكبر بحكم أن الفكرة أقوى وأهم من البشر. فبحكم مآسي التاريخ المشترك بين الغرب والإسلام وبالرجوع إلى الفتوحات من هنا وهناك، تشكلت معالم ذاكرة مشتركة مندسّة في أعماق الوعي، طغت عليها ذهنيات الرفض وأحاط بها منطق التنافر. وذاكرة التراث من تراث الذاكرة. وتشكيل الهوية الجديدة خارج هذه الموروثات الثقافية لا يلغي حقيقة، وإنما يضعف ويزوّر هوية، هوية أوروبا المرتبطة بالإسلام وهوية مواطنين أوروبيين مسلمين. وقد نادى طارق رمضان من جهته بإدماج الموروث الإسلامي لأوروبا في مشروع اتحادها الجديد. ذلك أنه أثناء مناقشة الموروث المسيحي لأوروبا، تم تجاهل ميراثها الإسلامي، حيث منح الميثاق الأوروبي حقوقاً خاصة للكنيسة، بينما حرم الإسلام منها. ويطالب رئيس الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا بدوره بالرجوع إلى مبدأ اللائكية، كحاضنة مشتركة للثقافة الأوروبية.

المشهد الإعلامي الإيديولوجي التأويلي

إن التقارب القيمي، والتداخلات التي نسجت خيوطَها العولمة الاقتصادية والمالية، لم يعودا يسمحان لصناعة الحواجز بين الحضارات أن تستمر. والمتغير الجوهري في هذه الامتزاجات، التي جمعت بين كل أنواع الأمزجة البشرية، هو الحركية الديموغرافية،

(28) تكشف الدراسات التاريخية أن السفن التي ساعدت جيوش المسلمين على عبور مضيق جبل طارق، وفرها لهم مسيحيو أسبانيا المقهورون تحت حكم الطوائف القوطية، مثلما هم المسلمون اليوم مقهورين تحت حكم الإقطاعيات السياسية الجديدة.

والمطالب الديمقراطية، والانفتاحات الجغرافية. هذه هي ساحة المنازلات الحضارية التي بدأت قواعدها تتغير من المنهج الجهادي التقليدي، إلى المنهج المعرفي الواعد والقادم.

هذا التحول العميق والسريع في المنظومات المعرفية والثقافية، جعل الإسلام واقعاً قيمياً وديموغرافياً حاضراً في الفضاء الأوروبي، ويقتضي من أهل الحل والعقد، وبخاصة صناع الرأي والقرار، التعامل معه كإشكالية داخلية ومحلية، وليس كصورة أجنبية غريبة وخارجية. وتتكشف معالم هذه الإشكالية الحضارية الكبرى، ليس فقط من تقلبات الخطاب السياسي الأوروبي فحسب، بل ومن انقسامات الخطاب الفكري والإعلامي خصوصاً. وهنا تجد ظاهرة طارق رمضان أهميتها وتفسيراتها.

فإن بدا جلياً أن صناع الرأي من جماعة الضغط الصهيونية الإسرائيلية صاروا يجندون كل مراكزهم ومرتكزاتهم لمحاربة حالة طارق رمضان، فإن بعضاً من النخب الإعلامية والأكاديمية الفرنسية وغيرها بدأت تنظر إلى الإسلام كموضوع وكقوة مؤثرة بصفة من الصفات في مجرى الحضارة البشرية المعاصرة، ومالت أحياناً إلى اعتبار الإسلام ديناً يجب التعامل معه كتيارات واختلافات، وليس كصورة نمطية صنعتها المخيلة الغابرة لأوروبا الكنسية.

وبالنظر إلى المخاضات السياسية والروحية التي تجتاح العالم، وبالنظر إلى أهمية النخب الفاعلة في هذا الميدان، تتكشف أبعاد العناية الإعلامية بحالة طارق رمضان، الذي صارت نشاطاته وأفكاره تغذي، بصفة من الصفات، السيل الإعلامي المتعدد الأطياف والمشارب.

إن الفرق بين جماعة الضغط الصهيونية والحضور الإسلامي في أوروبا، يكمن في كون الجماعات الصهيونية تدافع عن مصالح الصهيونية لا غير، بينما الإسلام وحضوره يدافعان عن القيم الكونية. فبالنظر إلى تحكم جماعة الضغط الإسرائيلية في صناع الرأي،

تبدو مواقف طارق رمضان في غاية الوضوح والحدة، فهو يشكك في الطابع اليهودي لدولة إسرائيل، وفي مفهوم الشعب اليهودي. ويأمل أن يوضح للرأي العام وبصفة قطعية: هل اليهودية تحيل إلى رابطة دم أم إلى عقيدة؟ ودون أن يخلط بين إكراهات القوة الصهيونية والعلاقة التاريخية مع الشعب اليهودي وثقافته، يؤكد طارق رمضان على أن الضمير الإسلامي أكثر من غيره، مطالب بأن يعبر عن رفضه لكل أنواع معاداة السامية، ويعلن جهراً وعلناً أن السفاح شارون ليس هتلر. هذه الاستراتيجية الفكرية والتبليغية صهرت شخصيته، وأعطتها مكانة الريادة في محاججة خصومه وإقناع حلفائه، ولهذا بالإضافة إلى الطابع الحداثي لخطابه، صار وبلا منازع قدوة الشباب المسلم في أوروبا[29]، متهماً كغيره بالتطرف الإسلامي. يتهمه الراديكاليون بـ«المسلم المتغرب»، واللائكيون يرون فيه «غربياً إسلاموياً»، أما المتخصصون في المسائل الدينية فيصفونه بمفكر الإسلام الأوروبي. فهو «نبي الإسلام الأوروبي»ويجب إسكاته بأية وسيلة، بل إنه «مخادع القرن الحادي والعشرين»، حسب عبارات محمد مطماطي[30]، وهو بهذا يخيف جماعات الضغط الإعلامي فتبالغ في تضخيم دوره ووزنه، بغية تنفير الرأي من أفكاره. كما سعت وتسعى أوساط إعلامية ذات نفوذ إعلامي إلى تحجيم نشاط طارق رمضان، وتقويض حضوره الإعلامي بالمحاصرة والمراقبة، والاتهامات بمعاداة السامية ورفض اللائكية.

إن الصورة التي تقدمها الحركة «الأنوثية» الأوروبية، لا تتطابق مع حقيقة فكر طارق رمضان[31]. فهل هو داعٍ إلى مكوث المرأة في البيت مانعاً إياها امن العمل؟ وهل أقر بلزومية ارتداء الحجاب وبرر العُنف ضد المرأة[32]، ورفض اللائكية؟ إن الجواب، وبالرجوع إلى ما يكتبه على الأقل، هو: لا. فإن كان ما يكتبه تحايلاً وتدليساً فمعنى ذلك أنه لم يعد ممكناً

(29) الشباب المسلم الأوروبي في نظره لا ينبغي أن يمثل واقع حياة التهميش، ويخضع لإكراه حياة الهوامش، وإنما علية أن ينخرط في الحضارة الأوروبية التي هي حضارته.

(30) تمثل كتب محمد مطماطي في المواضيع الإسلامية مرجعاً لدعاة ذوبان المسلمين في الذات الأوروبية من جهة، وتحيل من جانب آخر إلى تحامل مكشوف على التراث الإسلامي من خلال تسويق الصورة التي يريد الغرب رؤيتها وقراءتها عن الإسلام. ومن أهم كتبه:
«les musulmans et l'intégration, ou le désaveu»; L'ignorance des savants», «Ô Ali», «La prière innovée».

(31) فيما يخص ختان البكر فقد أدان رمضان تلك الممارسة، وقال إنها أصلاً سلوك ذو أصول أفريقية، ولا علاقة له بدين الإسلام شرعاً.

(32) فيما يتعلق باتهامه بالغموض فيما يتعلق برجم الزانية، يقول رمضان إن الأمر لم يطبق، ويطالب بفتح نقاش في العالم الإسلامي ينطلق بتعليق شامل لكل أنواع العقوبات البدنية لأن في تطبيقها حيفا، وهي لا تمس أصلا سوى المستضعفين، وخصوصاً النساء.

التحدث إلى أي مثقف مسلم تقدمي لأنه مسلم. وهذا يحيل إلى نوع من الكراهية نحو كل ما هو مسلم.

والمشهد الآخر الذي يبرز فيه سمك شخصية طارق رمضان وقوة نفوذه، كان أن صنفته جريدة بريطانية[33] ضمن المئة شخصية الأكثر تأثيراً وحضوراً خلال عام 2005. ومما زاد في أهمية أفكاره ومصداقية مواقفه، أن رئيس وزراء بريطانيا كان دعاه وعينه عضواً في لجنة متخصصة في شأن الإسلام الأوروبي، وبخاصة الانزلاقات الإرهابية التي طبعته خلال سنوات، وفي ذلك يرى رمضان أن هذه المهمة التي أوكلت له ضمن فريق بحث وتفكير، ليست كافية بالنظر إلى الحيز الزمني المخصص لها، لكن هذه المبادرة –في رأيه– توحي أن ثمة وعياً جاداً لدى الحكومة البريطانية بأهمية المسألة.

هذا الإنجاز الذي حققه طارق رمضان لم يقلق النخب الفكرية الأوروبية، وإنما أثار حفيظة بعض من المفكرين العرب الفرانكوفونيين، فأحمد بناني المتخصص في إنثروبولوجيا الإسلام يؤاخذ السلطات العمومية الأوروبية على تعاملها مع نموذج طارق رمضان، ويرى أنه عوض أن تبحث هذه السلطات وتفهم تأثيرات هذه التنوعات، فإنها لا تهتم شأنها شأن منظومات الاتصال، سوى بالجوانب الاستعراضية والمواجهات الاصطناعية بين قادة الرأي المسلمين في أوروبا، على غرار ما يمثله ذلك «الملتهب» طارق رمضان، الباحث عن قيادة مذهبية لإسلام أوروبا، بحسب تعبيرات بناني.

وبقدر ما تطرح إشكالية «الإسلام الأوروبي»، وما تقتضيه من نقاش ومجادلات حول المسلمين في شأن حقوقهم وهويتهم، بقدر ما يطرح المفكر السويسري ذو الأصول المصرية من نقاشات توزعت بتواتر ملفت للنظر على فضاء التعبير العمومي ووسائل اتصاله المتنوعة.

---

(33) وصفته The Time بأنه «مصلح لامع»

المشهد الاستراتيجي والشبكات المضادة

يسعى طارق رمضان إلى صياغة استراتيجية فكرية لا هي تغضب الراعي، ولكنها لا تجوع الذئب أيضاً. فمن زاوية نقده المعرفي والإيديولوجي للإسلام التاريخي من جهة، وإحيائه لأصول الإسلام المتعالية قراءة وتأويلاً من جهة ثانية، يتجه طارق رمضان فكراً وإيديولوجيا نحو إقامة معادلة مقلقة وقلقة: فهو يصوغ مفهوم الاندماج بهامش من الاختلاف، كما هو حال البروتستانت مثلاً، ويشرعن للأحقية التاريخية للإسلام الأوروبي كحق للمسلمين هناك، وكحق للبشرية الأوروبية في التعايش معه ثقافة. ويظهر من خلال خطابه ومن صيغ مجابهته لخصومه وكأنه شرع في زحزحة الحدود التي أقامتها الكنيسة، في زمن الحروب الصليبية، ولم تعد تعتقد في نجاعتها تقريباً من جانب، واختراق الأسوار التي شيدتها الأقلية الصهيونية النافذة في الغرب، من جانب آخر.

وفيما يتعلق بجده حسن البنا، يقف طارق رمضان من مشروعه موقف الناقد الممحص، ويؤكد أن المواقف من فكره لا زالت جزئية، مصادرها مقتطفات من فكره الشبابي، ويؤكد أن نقد فكر البنا أمر مشروع، لكنه لا يغفل أنه بنى 2000 مدرسة، وقاوم الاحتلال الإنجليزي، ووقف في وجه إرهابيي حركتي الأرغون واشتيرن. في رسالة بعث بها إلى السيد نيكولا ساركوزي عندما كان وزيراً للداخلية الفرنسية في مايو (أيار) 2003 يذكر السيد رمضان أن قانون 1905 لم يطرأ عليه أي تغيير، ومن الحكمة تطبيقه على المسلمين بصفة عادلة ومتساوية. ففيه يتجلى بوضوح، لا غبار عليه، أن قوانين الجمهورية ملزمة، وفي سياقها فقط يمكن للمسلمين ممارسة شعائرهم. إذا كان الحجاب لا يحمل أية رمزية مخالفة للائكية، فإنه لا ينبغي أن يتحول إلى مطية للدعوة الدينية أو إلى ممارسات تمس النظام العام.

ويتمحور المشروع الفكري عند الدكتور طارق رمضان حول المشهدين المذكورين، محولاً إياهما عملياً إلى جبهتين فكريتين، تتنازعهما المقاربات الفكرية الصارمة، والجداليات الإيديولوجية والإعلامية. ويكشف منحى السلوك الفكري والأدب الجدالي عند طارق رمضان

قدرة مؤكدة على تحمل النقد، وتقبل قواعد اللعبة الحوارية الشائعة في ثقافة الغرب عموماً، بل قد لا نبالغ إن أكدنا على رباطة جأش حضارية واضحة، عندما يحاصر ظلماً أو يورط في المواضيع التي تتقلص فيها مناورة العقل أمام سلطان العقيدة ومقتضيات السياسة.

فالمسافة بين الدعوة والتنظير المعرفي، وبين الاتصال والدعاية، وبين الظاهر والباطن في نية الفكر، كلها عوامل تضع الدكتور رمضان في مرامي مدافع متعددة، يعمد أصحابها إلى تأويل المبهم أو المتحفظ عليه، وفق صيغ تضعه في خانة «المفكر الخطر»، الذي بقدر ما صنع الحدث الإعلامي، بقدر ما يتقلص سلطان الحكمة في فكره ليتحول في رأي الناس إلى «مناضل» عن قضية، فيحشر بها وتحشر به في الهامش الراقي الذي تغري زوائده وقد تنفع غيره فوائده.

بين المواضيع المفروضة والمغلوطة

تتضح صعوبة المغامرة التي يخوضها الدكتور طارق رمضان في الاحتكاك الواضح والتداخل المسجل بين الفكر الديني الإسلامي والنشاط العمومي السياسي. فبعكس الدكتور محمد أركون[34] الذي انبرى لمشروعه الأكاديمي الصرف[35] مبتعداً عن صراعات الرأي العام، يَتموْقَع نشاط طارق رمضان في تلك الحدود الضيقة بين مجال الدعوة الإحيائية ومقتضيات القيادة، قيادة الرأي المسلم في أوروبا، وفي تعامل استراتيجي مع مؤسسات سيادية أوروبية، لا ترى الإسلام مثل ما يراه طارق رمضان وكثير من صناع الرأي الإسلامي في القارة. ولهذا فإن فاعلية فكر رمضان ونشاطه الغزير، وعلى رغم زخمه وتأثيره، ليس سوى وجه من أوجه النشاط الفكري في المجتمع الإسلامي في أوروبا.

---

(34) ثمة مفارقة عجيبة تظهر في ذلك التمايز الجوهري بين خطاب النخب الفكرية الجزائرية والمصرية، التي تتناول الشأن الحضاري والإسلامي تحديداً، بين رؤية ابن باديس ومحمد عبده، وبين سيد قطب ومالك بن نبي، والآن بين طارق رمضان ومحمد أركون، إذ يترسخ الفارق الاجتهادي وتتباين نوعيات الفكر بين المدرستين. وهذا موضوع سنعطيه حقه في بحث آخر.

(35) لا تحيل هذه المقارنة إلى أي حكم قيمة، وانما غايتها توضيح العلاقة بين طبيعة المشاريع ونوعية المصاعب والمعوقات التي يواجهها الفكر في أوروبا أيضاً.

فبين محمد أركون صاحب الفكر التجريدي الضروري لنهضة معرفية، وبين طارق رمضان المفاوض بفكره ورأيه عن قضايا مسلمي أوروبا، تتجلى قضية في غاية الأهمية بالنسبة للإسلام والمسلمين. إنها مسألة «صناعة الإسلام الجديد» قيماً وفكراً وكفاءة وتجديداً. فهل ستأتي من إسلام أوروبا؟

إن نموذج المفكرين المتمايزين والمتميزين، يكشف لنا عاهات الفكر والتفكير في بلاد الإسلام الأصل. إذ بينما انغلق فكر المسلمين عموماً في بلدانهم على المشكلات، تحرر مفكرو أوروبا المسلمين من المشكلات الزائفة أحياناً ليطرحوا فكر «الإشكاليات» التي تزحزح القطعيات وترفض سلطان النفعيات. وثمة مبادرات فكرية وفلسفية جادة وجدية لها نصيبها في دراسة الإسلام الأوروبي كإشكالية معرفية وقضية اجتماعية حضارية. ومن أبرز رموز هذا التيار التحديثي الدكتور مالك شبل، والذي تتصف أطروحاته بنوع من المرونة، التي تقتضيها سياقات الفكر وواجبات التحفظ أحياناً: فهو يصر على تعميق قيم حقوق الإنسان والمرأة في المجتمعات الإسلامية، لكنه يربطها بنضج الفكر الإسلامي، الذي يقتضي من المسلمين مراجعة مدوناتهم ومسانيدهم بأنفسهم وليس من طرف غيرهم. ويرفع شبل –ودون تنظير مُمَنهج– لواء «إسلام الأنوار»، الذي يحمله نخبة من المثقفين الإسلاميين، تظهر غير قادرة على التنظير الجدي للمسألة، وهي قضية حيوية لا يمكن بدونها للإسلام الأوروبي أن يبدع ثقافة إسلامية جديدة. فالمطالبة بقراءة جديدة للنص القرآني لم تقدم شيئاً جديداً، إذا استثنينا كتابات يوسف صديق وغالب بن الشيخ وغيرهما. وهذا التيار الاجتهادي إلى حد بعيد، يريد الوصول إلى تجريد القرآن من كل ما يميزه، والإسلام من كل ما يمس عبقريته الخاصة. وهذا التوجه يسعى إلى علمنة الإسلام، ليس وفق مسطرة اجتماعية اجتهادية، وإنما وفق ما لا يرضي الثقافة الغربية من الإسلام.

وإن سعت التيارات الإعلامية القريبة من الجماعات الصهيونية واليهودية المتطرفة إلى ربط الإسلام بالإرهاب، والمسلمين بالخوف، فإن النخب ذات الأصول الإسلامية تسعى إما لدمج الإسلام في الثقافة الأوروبية دمجاً يفرض علية «التكفير» عن كثير من مفاهيمه

وخصوصياته[36]، أوتبحث عن اندماج تمايزي ومتميز، غايته بالأساس ليس التفاوض على فلسفة المؤسسات، وإنما الحفاظ على الذات والذات المسلمة، دون أن يكون ذلك عائقاً أمام مساهمتها في الثقافة العلمية الجمالية الأوروبية.

هكذا تتجلى فعالية فكر طارق رمضان وقوة تأثيره على الرأي العام الأوروبي والإسلامي، من كونه يتعامل مع دولة زمنية، لا تأخذ شرعيتها إلا من إرادة عامة صحيحة، خولتها تسيير شأن المواطنين وفق تعاقدات اجتماعية مضبوطة، لا فرق فيها بين عربي وعجمي سوى باحترام القوانين والتشريعات. ومن هذه الزاوية تتضح فعالية الفضاء العمومي الأوروبي القابل والقادر على احتضان واحتواء كل تيارات الرأي، دامجاً إياها في محاورات ثرية، وإن كانت أحياناً عنيفة في حدود ما تقتضيه حجة البرهان أو سخط الإيديولوجيات. فشرعية الفكر ومصداقية الخطاب لا تكمن في أصوله ولا حتى في مصوغاته، وإنما فيما تضفيه عليه شبكات الرأي ومصافي النقد من صدقية.

هذا المنحى الموضوعي الذي يتحكم بقوة في منطق المحاجات الإيديولوجية، وإن صعّب من مهمات فكر الأقليات ومنها الأقلية المسلمة، فإنه وقاها من سلطان فكر السوّقة، وجعلها تتمعّن في تزكية النخب المؤهلة للتحدث باسمها وباسم دينها. ومن هذا المنفذ، ووفق هذا التصور، دخل طارق رمضان معترك الرأي العام الأوروبي، وفرض عليه ميدانياً، وهذا ما تكشف مناظراته العمومية التشبث بقدرة التحمل والتقليل من التحامل.

الإسلام اليوم بين الثقافة والعقيدة

يقدم المفكر طارق رمضان نفسه للرأي الأوروبي مفكراً مسلما أوروبيا منغرساً في التربة الغربية وغير غريب عنها، ومن هذا الباب فهو يسعى إلى تكريس مشروعية التربة

(36) يمثل هذا التيار الكاتب عبد النور بيدار الذي نشر نصاً سماه : «بيان من أجل إسلام أوروبي»، يستعرض فيه رؤيته للإسلام الأوروبي، الذي يجب أن يغرس في الأرحام الغربية، ولا يكون معبراً للتيارات الإسلاموية العنيفة حسب رأيه. من مؤلفاته self-islam .

الثقافية التي «يحرث ويزرع» فيها، مُنتظراً جني محاصيل منها. ومن هذه الزاوية فهو - وبعكس الدعاة الجدد- لا يطرح إطلاقاً قضية «التفوق الروحي» للإسلام على الغرب، وإنما يسعى إلى توطين ذاته وفكره كجزء من الغرب، وليس كوافد يفرض عليه التحاور من خارج شباك الفضاء. فهو لا ينتظر رياح الإسلام من الشرق كما جرت وتجري العادة، وإنما -وهذه ميزة مقاربته- يبحث عن بصمات الإسلام في الفكر الأوروبي المسلم وغير المسلم. وهذا المنحى في تفكير طارق رمضان لا يمثل تجديداً فقط، وإنما يزحزح تدريجياً منطق الصراع نفسه. فمن واقع المجابهات والمناظرات بين جبهة الشرق وجبهة الغرب، وما تحملانه من نزاع صراع العقائد، يميل طارق رمضان إلى غرس بذور مشروعه في التربة الأوروبية نفسها.

وإن بدا واضحاً الغموض المقصود في تفكير الدكتور رمضان بين مفهومي «المشروع» و«الرسالة» اللذين يسخر لهما مجهوده، إلا أن ثمة رؤية تتأرجح بين التأصيل والأصولية بمعناها الأصيل، وليس الإيديولوجي السائد في ساحة الإعلام والدعوة. فوتيرة السيل الفكري، وكثافة التغطية الإعلامية، توحي وكأن هذا المفكر يسعى إلى تحقيق مشروع استراتيجي غايته إعادة بسط الإرادة الإلهية على كل المعمورة وهي نية افتراضية تلقفتها وسائل الإعلام الغربية وحولتها إلى حملة شرسة(37).

فهو يوزع ديباجة عمل تتمحور حول إعادة ربط الإسلام المعاصر بثلاث قيم جوهرية تحملها أصوله الأولى وهي:

1. العالمية فضاءً، والكرامة البشرية قيمةً، والعدالة والحرية نظاماً.
2. تعميق المرجعيات الروحية لتفادي فيض الشعائر، ومجابهة فكرة ما هي الحضارة البشرية فاعلة بالإنسان الحديث.
3. دفع المسلمين تدريجياً نحو التخلص النهائي من عقدة الغبن وفكرة الضحية التي تكبل إرادتهم.

---

(37) تعود هذه الأطروحة إلى ما تداولته وسائل الإعلام الأوروبية عن اكتشافها لوثيقة في هذا الشأن في بيت صاحب بنك التقوى الإسلامي في نوفمبر (تشرين الثاني) 2001.

فإن أقر طارق رمضان بوجوب الاعتراف بنسبية الأحكام الفرعية للشريعة، وافق على أن ثمة نصوصاً تتجاوز التاريخ وأخرى قابلة للتأويل، وهذه قاعدة عامة تخص الفكر الديني كله، فإن باخرة الإنسانية واحدة وإن تعددت طوابقها. ورهانات العصر تخصها كلها. ومن وجهة نظره فإن رهانات العصر ومقتضيات القرن تتوزع على ثلاثة مشارب تتقاسمها إنسانية خائفة مذعورة، وإنسانية طموحة وأخرى متفائلة.

خاتمة

هل الإسلام دين توطين أم دين تبشير؟ وما هي المسافة العملية بين تجديد النخبة والتجديد بالنخبة؟ وبين نخبة التدبير ونخبة التبرير؟ وهل إشكالية الإسلام الأوروبي وقضاياه الجيواستراتيجية الملحة هي التي دفعت بطارق رمضان إلى واجهة الأحداث، أم أنه هو الذي هندس بفكره ونشاطه وقوة شخصيته بروز الإسلام الأوروبي قضية سياسية وحضارية في أوروبا؟

لا شك أن وزن المسألة الإسلامية في الفكر الجيوسياسي المعاصر تبقى العامل الحاسم في بروز نخب إسلامية أوروبية، أضحت مساهماتها ومشاركاتها في النقاش العمومي ضرورية وحيوية بالنسبة للسلطات العمومية الأوروبية من جهة وبالنسبة للمواطنين الأوروبيين المسلمين من جهة أخرى. وهذا التوجه السياسي منطلقاً والثقافي، غاية سمح لفكر النخب المسلمة عقيدة أو انتماء بخوض غمار نقاشاتها، وكان لطارق رمضان السبق والتخصيب الإيجابي الذي يؤهله ليكون محاوراً فعالاً بالنسبة للمؤسسات العمومية الأوروبية السياسية والأمنية، وممثلاً فوق العادة للرأي الإسلامي الأوروبي.

لقد تمكن من خلال تحكمه في آليات النقاش، ومساهماته في الفيض الفكري نصاً وإعلاماً، من التحول إلى مرجع استشارة ونموذج نجاح أنهى مصداقية النخب العربية والمسلمة، التي انسلخت ثقافياً ووجدانياً عن جاليتها، بل حاولت من خلال نصوصها

وممارساتها وحتى ولاءاتها الانتقال إلى هوية الضفة أخرى. فبغض النظر عن مساهماته النظرية في المسألة الحضارية يبقى إنجاز طارق رمضان مهما وتاريخياً بالقياس إلى ما قامت به النخب المهاجرة طيلة أكثر من نصف قرن من التواجد على الأرض الأوروبية. فلن يؤرخ لمسار الإسلام الأوروبي دون أن تكون مساهمته مرجعا ومجهوده قدوة.

الإسلام الأوروبي: صراع الهوية والاندماج

يحيى اليحياوي(*)

باتت تمركز المهاجرين المسلمين في الدول الأوروبية أمراً واقعاً، ازداد مداه بقوة جراء تكثيف سياسات لم الشمل العائلي، التي أسهمت في إعادة تشكيل وتوسيع العوائل داخل الفضاء الأوروبي. فأتت بالتالي الأسئلة والمخاوف والشكوك، حول إدماج هؤلاء في معظم التجمعات الوطنية القائمة، حول الآليات القانونية الكفيلة بذلك، وحول الإجراءات العملية الضامنة له بالشكل كما بالمضمون. وعلى هذا الأساس، فإن سياسات الإدماج المعتمدة إنما تغيّت إعادة موقعة المسلمين بأوروبا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، وإلى حد ما الثقافي، في حين بقي البعد الديني مثار أخذ ورد، ومثار إشكال بالنسبة للمسلمين، كما بالنسبة للدول الوطنية التي حاولت «إدماج منظومته»، لدرجة استنبات مصطلح جديد لتأطيره: مصطلح «الإسلام الأوروبي».

(*) جامعة محمد الخامس، الرباط.

يوجد في أوروبا ما يناهز 15 مليون مسلم، وربما أكثر في بعض التقديرات، معظمهم أتى من دول غير أوروبية، من المغرب العربي، من إفريقيا جنوب الصحراء، من الهند وباكستان وتركيا وغيرها، بالإضافة لساكنة مسلمة أصلية، أي متجنسة بإحدى الجنسيات الأوروبية، من الأجيال الجديدة للمسلمين من آباء أجانب، أو معتنقي الإسلام الجدد، أو من مسلمي باقي دول أوروبا الأخرى، أي من دول البلقان (ألبان وكوسوفو وأتراك اليونان وغيرهم)، حيث كانوا متواجدين هناك منذ قرون عديدة، واعتنقوا الإسلام بسياقات تاريخية مختلفة، وبقوا على هدي ذات الدين، على الرغم من البطش الذي تعرضوا له جراء ذلك، كما بالمرحلة السوفياتية مثلا.

إن وجود هذا العدد الهائل من المسلمين بأوروبا، معناه أن الإسلام هو أكبر أقلية دينية بالمنطقة، أتى جزء منها كنتاج للهجرات المتأتية من الإمبراطوريات القديمة لآسيا وإفريقيا وجزر الكاريبي وما سواها، والجزء الآخر أتى في ستينيات القرن الماضي، كإفراز طبيعي لما بعد الحقبة الاستعمارية، وتحقيق الاستقلالات الوطنية.

أولاً: اندماج بصيغ متباينة

منذ أواسط تسعينيات القرن الماضي، اعتمدت دول أوروبا الموحدة مجموعة سياسات، من أجل وضع إطار مؤسساتي للإسلام، في سياق مختلف التشريعات الوطنية القائمة، أو المراد إقامتها، من أجل تحديد طبيعة العلاقات بين المسلمين وكل دولة على حدة، وضبط أشكال التعبيرات الدينية بكل دولة من دول الاتحاد الأوروبي. وما شجع على ذلك بقوة، السياق الديموقراطي والعلماني الذي تأسست من بين ظهرانيه هذه الأقليات المسلمة الأوروبية –أو«المؤوربة» كما يقول البعض– على الرغم من سيادة توجه عام من أجل إخضاع «الإسلام الأوروبي» لتمثلات فكرية ونزعات دينية، تغرف من الفترة الاستعمارية السابقة، وتتعامل مع الإسلام باعتباره منظومة شاملة وشمولية، تؤسس لذات الأقلية خيطها الناظم، بالقائم كما بالقادم من سلوكات وشعائر.

وبالتالي، فإن التوجه المعتمد هنا، إنما كان قائما بزاوية «ترويض» هذه المنظومة، من خلال خلق «إسلام رسمي» قابل للاندماج، على شاكلة ما عمدت إليه فرنسا طيلة فترة استيطانها للجزائر، ونجحت فيه إلى حد بعيد. إن توجه أوروبا -وفرنسا على وجه التحديد- بجهة الارتكاز على سياسة الترويض هاته، إنما يفسر محاولاتها المختلفة والحثيثة لشرعنة العديد من الوجهاء والأعيان، الذين يدّعون، إذا لم يكن تمثيل الإسلام، فعلى الأقل تمثيل المسلمين. وفي هذا الإطار لم تفتأ السلطات الفرنسية تقدم الدعم مثلا لمسجد باريس، الأمر الذي يدل على الرغبة الراسخة في إعادة إنتاج التصورات التقليدية الموروثة عن «الحقيقة الاستعمارية»، والتي أعطت دائما ميزات خاصة للإسلام الجزائري ضمن الإسلام الفرنسي، أو هكذا يتراءى لذات السلطات.

وبالمقابل، وإلى جانب المعطى الاستعماري الضاغط والمترسب، فإن المواجهة القائمة بين الإسلام «كتهديد سياسي عالمي»، وبين مسلمي الداخل الأوروبي، لم تساعد كثيرا على تفهم واستساغة الخصوصية، ثم تميز الظرف الديني والثقافي للمسلمين الأوروبيين، وهو ما تبين مثلا في أعقاب 11 سبتمبر (أيلول) 2001، حيث بات الإسلام يؤخذ من تاريخه بجريرة بعض أبنائه، ولم يعد ثمة ما يحول دون فك ارتباطه بسلوكيات العنف والإرهاب ورفض الآخر. إننا هنا إنما بإزاء حالة من استنساخ الحالة الدولية على مسلمي الداخل الأوروبي، على اختلاف أجيالهم وتمثلاتهم وتصوراتهم، ومدى تبايناتهم في الاندماج والقبول بالآخر.

وامتداداً لذلك، فإن أدوات الاستقراء ذاتها في أوروبا كما أمريكا، بقيت محكومة بمستوى معرفة مؤطر لمنظومة «الإسلام السياسي»، كما لو أنه حقا وحقيقة المدخل الوحيد لفهم الإسلام، والمعطى المفاهيمي الأوحد لتلمس واقع العالم الإسلامي، وذلك دونما التدقيق في ممارسات الإسلام داخل البلدان الإسلامية نفسها، أو الممارَس بين المسلمين الذين أتوا في ستينيات القرن الماضي، ودونما الوقوف عند طبيعة الحركية الثقافية التي ميزتهم، أو لا تزال تشكل الخيط الناظم لفعلهم وتفاعلهم بأوروبا.

إن هذا المدخل الاستقرائي القاصر، كان ولا يزال محكوما بثنائية التسييس والاحتجاج، فلم يستطع التجاوز على المظهر لضبط الجوهر، ولا كان بمقدوره استنبات أدوات استقراء معرفية جديدة غير مؤدلجة، أو موجهة، أو ذات غايات معتمة، بجهة طرح السؤال: هل المسلمون الأوروبيون مختلفون عن مسلمي المجتمعات الإسلامية من ناحية نسبة التدين وحجم الطقوس الدينية؟ هل هم بإزاء تحديد طريق جديد لبلوغ مكنونات «إسلام جديد»، متأت من التداخل والتفاعل بين المسلمين وغير المسلمين، أم هم مكتفون بإعادة إنتاج التوجهات المهيمنة بالعالم الإسلامي ككل، وبداخل كل دولة على حدة بوجه خاص؟

إن معظم الدراسات المتوفرة حول الإسلام بأوروبا -كواقع حال قائم، أو كمنظومة يراد تشكيلها- غالباً ما نجدها في نصوص متراصة، متمحورة حول حالات وطنية، تحاول أن تقف عند تاريخ وسوسيولوجيا مجموعات المهاجرين بهذه الدولة أو بتلك. قد يستطيع المرء الجزم بأن بعضا من ذات السوسيولوجيا قد تم تأطيرها نسبيا ببريطانيا أو بفرنسا أو بغيرها، لكنها لم تذهب لحد التأطير على مستوى سوسيولوجيا أوروبية، منظور إليها من زاوية قارية، وفق أدوات معرفية مستقرة، مساعدة على الاستقراء الموضوعي المحايد، المبني على طرح السؤال: كيف تتأسس المجموعات المسلمة بأوروبا؟ كيف يتأسس الإسلام هناك؟

ثانياً: تعدد وقائع الإسلام الأوروبي

غالبا ما يتم التأكيد على التنوع والتعدد الهوياتي للمسلمين الأوروبيين، لكن ذلك لم يمنع من ضرورة الأخذ بعين الاعتبار ظاهرة تعدد الوقائع الوطنية التي تنتظم بصلبها الهويات، كما الدين الإسلامي ذاته. فمكانة ووضعية الديني، كما أنماط تحصيل الجنسية، كما الاعتراف بالتعدد الثقافي، كلها خصوصيات مميزة لكل دولة أوروبية، أثرت وتؤثر كثيرا في حركية تكوين الأقليات المسلمة، وتفعل في مدى تجاوبها مع المحيط. فسطوة الخطابات الوطنية والعنصرية غالبا ما تؤثر في وعلى الدينامية الاجتماعية والسياسية للأقلية المسلمة ببلجيكا مثلا، تماما كما أن سياسات التعدد الثقافي المعتمدة ببريطانيا، من شأنها إعاقة الحركية الدينية للأقلية المسلمة هناك، ولعل انفجار قضية سلمان رشدي منذ بداية

ثمانينيات القرن الماضي، قد أبانت بجلاء عن محدودية ذات التعدد، لدرجة بات على المسلم الأوروبي القبول بالإهانة تحت يافطة التعدد.

من جهة أخرى، فإن المطلوب اليوم من الدراسات المختلفة حول الإسلام الأوروبي ليس فقط إدماجه بصلب المنظومة الأوروبية، بل وأيضا إعادة التركيز بالتوازي على أهمية البعد المحلي في تجاذبات المسلمين والسلطات السياسية، سيما وأن حركية تكوين وتأسيس الأقليات المسلمة باتت منذ مدة محكومة بتوجه تأسيس وشرعنة تموقع وانتماء جديد لفضاءات قرب محلية، عوض الاقتصار على «إسلام المدن»، حيث لا مجال أو قدرة على تقييم التمايزات. ولم تكن الممارسات الدينية مثار إشكال كبير بأوروبا، لكن الإشكال أتى من حدود مجال هذه الممارسات، كونها تحيل على قانون المرأة والعائلة والأحوال الشخصية. وهذه قضايا كبرى لم تفلح العديد من القوانين الأوروبية في تجاوزها، أو إيجاد حلول عملية لها[1].

والآية في ذلك إنما تأتي من مسلمة أن الإسلام الأوروبي، كان ولا يزال عنصرا من عناصر انبعاث المجموعات الإثنية المتمايزة بهذا البلد الأوروبي كما بذاك: الأتراك بألمانيا، الهنود والباكستانيون ببريطانيا، المغاربيون بفرنسا...الخ، لدرجة بات الإسلام كما لو أنه عنصر تماه بامتياز، أي مكونا يتماهى المرء بظله مع الانتماء الإثني أوالوطني أو ما سواه، كما الحال بالنسبة لأجيال المهاجرين الأولين القادمين من مختلف جهات وقارات العالم. وهو ما نلحظ نقيضه المتزايد منذ مدة، ببروز زعماء الأجيال التالية (الجديدة، المتعلمة، الدارسة والبراغماتية) والتي بدأت تنسلخ تدريجيا عن إثنيتها الضيقة، وتنسج حوارات واسعة مع السلطات العمومية الوطنية بالدول حيث هي موجودة. هي أجيال جديدة تنهل من النصوص (القرآن والحديث) كما آباؤها وأجدادها، لكن دونما أن يعني ذلك انغلاقا فكريا من لدنها، أو انكفاء ضيقا على المحيط الواسع حيث تعمل وتعتمل.

---

(1) Ramadan. T, «Islam, Occident le face a face des civilizations», Tawhid, Lyon, 1995.

ونلحظ كذلك أن ثمة ظاهرتين مستحدثتين: ظاهرة التحدي الهوياتي المصاحب لعمليات التهميش الاجتماعي، وظاهرة التجديد على مستوى الطقوس والشعائر، ولطالما تم الدفع بهما بالفضاء العام الأوروبي، لكن دونما أن يؤدي ذلك إلى الانتباه إليهما، أو محاولة معالجتهما بما يضمن انبعاث ظروف تعايش جديدة، فالوضعية السوسيو/اقتصادية للمسلمين الأوروبيين صعبة للغاية، حيث تصل نسبة البطالة إلى 31 بالمائة كمتوسط للمغاربة والأتراك بهولندا. وبشهادات متوازية، فإن البطالة مرتفعة مرتين لدى شباب متأت من هجرة المسلمين، قياسا إلى شباب آخر أتي من «هجرة غير مسلمة»، أي من دول أوروبية، الإسلام بها دين أقليات. ثم إن وضعية البطالة لدى البنغاليين والباكستانيين ببريطانيا مرتفعة ثلاث مرات قياسا حتى على وضعيات الأقليات المصنفة ضمن «الأقليات المتضررة»، وهو أمر يشمل الحرف البسيطة كما المهن ذات الكفاءة العالية كالتربية والطب وغيرها، ناهيك عن كونها وظائف غير قارة وممركزة بقطاعات محددة، كالصناعات الميكانيكية والسيارات، والتنظيف الصناعي، والنسيج واستخلاص المعادن، وهي قضية لم تطرح إلا حديثا، وجاءت كرد فعل على واقع جديد: واقع انتقال وجود المسلمين من حالة الاستقرار المؤقت والعابر، إلى حالة المواطنة والإقامة الدائمة كمواطنين عاديين، لهم الحق في العمل والتعليم والتطبيب وباقي الحقوق، ومن هنا انبعثت كل سياسات الإدماج المحيلة حتما صوب الاحتواء النهائي بجهة تبني هؤلاء ثقافة الغرب وقيمه.

هذا التهميش السوسيو/اقتصادي القاسي، سينعكس بالقطع وحتما، على مستوى التمييز بالسكن، حيث الآسيويين المسلمين ببريطانيا مثلا يقطنون بمساكن رديئة، تتجمع من بين ظهرانيها حيا بحي هويات مختلفة، ناهيك عن الهوامش والضواحي بالمدن الفرنسية الكبرى، والمصنفة ضمن «المناطق الساخنة. وهذا التهميش له تداعيات خطيرة على مستوى اندماج الإسلام بأوروبا، بل ومن شأنه الذهاب لحد ربط الإسلام بالفقر، والتسليم بأن الأول إنما هو سبب الثاني دون جدال. هذا الربط القسري بين الفقر والهوية والإسلام ينتج بالضرورة «إسلاما دفاعيا»، و«إسلاما هجوميا» في الآن ذاته، كما لاحظناه بحالات الانتفاضات والاضطرابات الاجتماعية ببريطانيا وفرنسا وغيرهما، ناهيك عن الدفع بجهة الانغلاق على الذات، على العائلة وعلى الأقارب المباشرين.

هناك إذن دون شك، تمايزات عميقة وحقيقية، لدرجة تحولها إلى تمييز على أساس من العرق أو المرجعية الإثنية، واللذان هما مرتبطان بجهة التمييز على أساس من الدين، يكون الجواب بصلبها، انغلاقا وببعض الأحيان استخدام الإسلام كأداة من أدوات رد الفعل، إذا لم يكن أولها وأقواها.

وبالنسبة للمغاربيين مثلا (سيما أجيالهم الجديدة)، فإن الهوية تحيل على تجربة اختلاف، وعلى حالة تمييز (حالة عنصرية، حالة إقصاء اجتماعي) مرتبطة بجوهرها بضياع ثقافي قائم ومتزايد، خصوصا وأنهم لا يزالوا يعيشون بظل مناخ طاولته ولا تزال المخيلة الاستعمارية السلبية، وهو ما نلحظه بالمظاهرات العنيفة عندما يتعرض الشباب لعمليات عنصرية، أو لتمييز عنصري من لدن الشرطة، أو لمجرد تصريح هنا وهناك. وقد يبدو ذلك محددا أو متحكما فيه، قياسا إلى غيتوهات السود بالمدن الأميركية الكبرى مثلا، وقد يبدو محصورا من لدن السلطات العمومية، التي تعمل على ضخ مربين أو عمال اجتماعيين أو «شرطة قرب»، لكن ذلك لا ينفي صفة العنصرية التي يشكو منها هؤلاء، ويعتبرونها سر البلاء في حلهم وترحالهم بأوروبا.

إن الربط بين المشاكل الاجتماعية والإسلام غالبا ما يقدم كإحدى تفسيرات نجاح الحركات اليمينية المتطرفة (حالة ما وقع بفرنسا أثناء انتخابات أبريل (نيسان) 2002 الرئاسية)، وكذلك التعاطف مع الأحزاب الشبيهة ببلجيكا والنمسا وهولندا، والتي لا ترى سبيلا للتعايش مع الإسلام بأوروبا، حتى وإن تمثل «القيم» العلمانية. وبقدر نجاح ذات الحركات في الربط بين المشاكل الاجتماعية والإسلام، فإنها نجحت أيضا في ربط الإسلام بالفقر، لدرجة تبدو معها مصداقية وشرعية أطروحة «استحالة تلاقي الثقافات» قائمة ومسوغة.

ثم أتت أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، لتؤجج العلاقة بين الإسلام والضواحي والإرهاب، ولتمهد لتشدد الخطاب المتمحور حول الهجرة وعلاقتها بالإرهاب، بالنمسا، بالدنمارك، بألمانيا، باليونان، بإيطاليا وبالبرتغال وبغيرها، فأعطيت صلاحيات

واسعة للشرطة للبحث عن المعلومات، ومراقبة المواطنين المسلمين بهذا الجزء من العالم كما بذاك. وإذا كان من السابق لأوانه معرفة أثر العديد من قوانين الإرهاب على السلوك الديني للمسلمين الأوروبيين، فإنه من شبه المؤكد سيفرز حتما ردود فعل من لدن المسلمين، سيطاول حتما مسلسل الإبداع الثيولوجي العامدين إلى مباشرته منذ مدة.

ثالثاً: تحدي التجديد الثيولوجي

هناك تدريجيا وبسياق علماني، انبعاث إسلام يحاول التعايش مع ذات السياق بشكله ومضمونه. وهناك وعي داخل التجمعات المسلمة الأوروبية، بضرورة التوفيق بين الاستقلالية الفردية، والإيمان بوجود منظومة فوقية يجب التعامل معها، على مستوى الزواج مثلا، كما على مستوى الختان، كما على مستوى الدين بوجه عام. هذا الوعي هو وعي جيل مؤمن بالتأكيد، لكنه غير ممارس بمعظمه. جيل طبقات متوسطة، لا تعير كبير اهتمام للطقوس الدينية كما يمارسها آباؤها. الإسلام هنا، على الأقل بتصور ذات الجيل، يلتزم بالحفاظ على الإخلاص في الانتماء للمجموعة، لكن دونما أن يؤدي ذلك من لدنه، إلى التقوقع بطقوس الإيمان والتعبد الضيقة المعروفة. هو جيل طبقات ثرية من الجزائر وتونس والمغرب وغيرها، تسلك ذات المسلك، مسلك رفض الاصطفاف على الموروث الديني، وتحاول «تطويع» ذات الموروث وفق السياق العام.

الإسلام هنا لا يراد له أن يكون دينا للتعبد فحسب، بل تراثا ثقافيا يحيل على انتماء عربي/إسلامي، يموقع الإسلام كدين، لكن أيضا كتربية وكثقافة. المفروض أن ينصهر الإسلام هنا في طقوس يومية محددة، يعمل على توجيهها، دونما الأمر بالانصياع لها بأدق التفاصيل. وقد يكون ذلك إحدى المداخل الأساس لضمان إمكانات استنبات إسلام أوروبي، ينهل من مرجعية الإسلام، لكن من خلال «تطويعها» لمجريات واقع الحال. إلا أن ذات الأوربة، أوربة الإسلام، إنما تبدو ولكأنها تتأسس على مفارقة صارخة: فهي تتم بسياق ديموقراطي يشجع على تعدد الممارسات الدينية ويحمل علامات الفردانية والعلمانية، لكنه

بغياب سلطات دينية وأماكن التكوين، فإن «المعروض من الإسلام» يبقى محكوما بالتيارات المحافظة للعالم الإسلامي، سيما بتيارات الحركات السلفية المتشددة، القادمة بهذه الجهة من العالم أو بتلك، والتي تبرر لمنظومة الربط بين الفقر والضواحي والإسلام.

بالمقابل هناك تقدم تدريجي بجهة استنبات إسلام «جديد»، يرتكز على الأخلاق وعلى التربية، يمجد الفردانية، ويحاول الانفصال دونما انفصام عن طائفية الدين. إنه يشدو فردنة الانتماء الديني، على أساس من الاعتقاد بأنه لا يكفي أن نولد وننمو ببيئة مسلمة، ونمارس طقوسنا على أساسها، بل المهم أن نعبر عن فردانيتنا عبر اعتماد خيار الممارسة، لكن دونما أن نولي معنى خاصا أو ذاتيا للرسالة الدينية، ويستدل أصحاب هذا الرأي على ذلك بطرح السؤال: كيف القول في فتيات يدعين أنهن لسن مغاربيات أو فرنسيات، بل مسلمات، ويعبرن عن أن أشكال التطرف الجديدة لا تأتي من الانتقال من مجتمع تقليدي إلى مجتمع غربي، بل من الممانعة الثقافية، المترتبة على أزمة الإدماج أو الاندماج أو ما سواها؟[2].

معنى هذا، من الناحية العملية الصرفة، أن ثمة عزما قائما ومتزايدا على وضع مسافة مع العائلة ومع الآباء كونهم يجهلون «الإسلام الحقيقي»، وليس لديهم معرفة بذلك، بل هم لا يمارسون إلا تحت تأثير العادات والتقاليد المرتبطة بثقافتهم. هذا التوجه من شأنه خلق قطيعة صعبة مع المحيط العائلي، وتكييف مضامين التراث الإسلامي لوضعية الأقلية التي يمثلها المسلمون الأوروبيون.

هناك ثلاثة توجهات كبرى قائمة اليوم بأوروبا، لكنها غير كافية لضمان الانتقال إلى ما بات منذ مدة تحت مسمى الإسلام الأوروبي:

التوجه الأول: ومفاده الاعتقاد السائد بأن الإسلام في أوروبا إنما هو بإزاء تحقيق «ثورة صامتة»، ستتحول بمقتضاها، وإن تدريجيا، ممارسات الطقوس والسلوكيات

(2) Cherifi. H, «Jeunes filles voilees: des mediatrices au service de l'integration», Revue Se Comprendre, Fevrier 2000.

الثقافية للإسلام، لكن دونما مجابهة مع أحد أو اصطدام. المسألة هنا مسألة محاولة مطابقة الممارسات والعادات مع المحيط الأوروبي، وليست تماهيا مطلقا معها بالشكل أو بالمضمون. إن المشادات المترتبة عن الحجاب مثلا، أو عن ذبح أضحية العيد أو ما سواها، إنما هي وفق ذات الاعتقاد، مشاكل مؤقتة، لا تحتمل التأويلات أو التفسيرات، أي أنها ستتقوض مع الزمن. وقد يكون ذات الاعتقاد واردا، إلا أنه لا يخرج عن مضمار الترقيعات، التي لا ترتكزعلى تصور فلسفي أوديني أو أخلاقي، يكون من شأنه المساعدة على استنبات هوية دينية أوروبية بالنسبة للمسلمين.

التوجه الثاني: هناك مؤسسات تمثيلية للإسلام، أو لنقل ممثلين رسميين للإسلام في كل بلد أوروبي. لكن هل استطاعوا حقا تحريك الأمور لجهة خدمة الإسلام في أوروبا؟ ليس المهم هنا أن يأخذ هؤلاء الممثلون مواقف من قضايا محددة وعابرة في ظروف استثنائية، ليعودوا بعد ذلك لروتينياتهم المعهودة، أي أن يتبرموا عن كونهم مسيرين للشؤون الدينية بالبلد حيث يوجدون، ويتحولوا إلى سفراء لمصالح أجنبية، دونما اتخاذ موقف ذي قيمة كبرى لجهة إعادة التفكير في الإسلام، وفق المتطلبات الخاصة بالحالة الأوروبية. إنهم، إن عمدوا إلى ذات السبيل وهو مع الأسف ديدنهم، لن يفلحوا في تمثل إسلام يتماشى مع السياق الاجتماعي والثقافي الأوروبي..."إسلام الأنوار"، كما يقول البعض.

التوجه الثالث: إننا –كما يرى البعض- أبعد ما نكون عن أن نتوفر على الرؤية والجرأة والشجاعة النظرية، الدينية والفلسفية، التي من شأنها إفراز إسلام أوروبي ينتج "ثقافة إسلامية جديدة"، تتجاوز على التأويل الضيق للنص، وتذهب لحد استقرائه وفق مستجدات العصر والسياق. والمطالبة هنا، من لدن هؤلاء، لا تنحصر في الدفع بجهة "إلغاء كل الآيات الغير مطابقة لحقوق الإنسان: الآيات التمييزية ضد النساء"، ولكن أيضا كل الآيات الموجهة ضد المسيحيين واليهود والكفار، وكذلك كل "الآيات الحربية" المنادية بالعنف والجهاد.

بهذه التوجهات الثلاثة، يبدو الأمر كما لو أن ثمة ترددا حقيقيا، لدرجة العجز بجهة خلق هوية إسلامية أوروبية، تتمثل القيم الموجودة في أوروبا، والمتمحورة حول حرية العقيدة، والمساواة بين الأجناس والتسامح.

ومن ذات التوجهات، تتفرع ثلاثة مقترحات غالبا ما يقدمها الأوروبيون، كتابا ودارسون على السواء:

المقترح الأول: ويتعلق في نظرهم، بضرورة إعادة صياغة كل مبادئ القرآن، بما فيها التشريعات المنبنية عليه، على ضوء قيم حقوق الإنسان، وعدم ترك أي شيء خارج قانون العقل النقدي، مع التصريح جهارة «بلاصلاحية» أي عنصر في النص المقدس، بالممارسة أو التقليد، يكون مناقضا لقيم الحرية الفردية، منافيا للمساواة بين الأجناس، غير متبن لمنطق العلمانية، وغير مؤمن بمزايا التسامح بين الديانات والثقافات، الجماعات والشعوب. والمقصود هنا إنما العمل على إعطاء كل مسلم الحق في اختيار مضمون الهوية الإسلامية التي يريد، سواء كان ممارسا أم لم يكن، مؤمنا أم غير مؤمن، ثم الاعتراف بأن الهوية الإسلامية هي هوية ثقافية بالأساس وليست دينية محضة، ورفض كل ادعاء بأن هناك «إسلاما حقيقيا» وإسلاما رسميا يصدر عن الأئمة، من رجال الدين أو من الممثلين المؤسساتيين، و«الاعتراف بأن النساء متساوون مع الرجال بكل شيء، بما معناه إلغاء الهيمنة الذكورية، والاعتراف باللائكية (العلمانية) كمبدأ كوني وليس كاختراع أوروبي، وتثمين الوجه الاجتماعي للإسلام، دونما ادعاء بأن المسلمين خير من الآخرين، سيما أصحاب الديانات الأخرى، من يهود ومسيحيين» وغيرهم(3).

المقترح الثاني: ومفاده الدفع بإسلام يحترم المحيط الثقافي الأوروبي، دون الإمعان في الادعاء بأن المسلم والإسلام «حالة خاصة»، مع العمل على الدفع بقيم

(3) Projet (Revue), «L'islam interieur a l'Europe» Projet, no 270, Juin 2002.

التسامح، واحترام التعدد والاختلاف، واحترام قوانين الدولة، سيما إذا كانت هذه الأخيرة تعطي للكل حق ممارسة شعائره، دونما رقابة أو تمييز أو مضايقة. إن القول بأن الإسلام ليس «حالة خاصة»، يؤكد هذا المقترح، إنما هو من ضرورة التجاوز على منطق المطالبة ب«حقوق خاصة» للمسلمين، من قبيل فتح المدارس الدينية، والدعوة لعدم التزاوج من خارج الملة، أو مظاهر أخرى قد تدعو للانعزال، أو لردود الفعل. وليس معنى هذا، وفقا للمقترح ذاته، خندقة ما للإسلام في زاوية غير مرئية، بل يجب العمل على أن يتمظهر شرعيا، عبر الحق في التعبير والاجتماع وممارسة العبادات، لكن دونما أن يدعو ذلك للتميز أو يذهب مذهب الاستفزاز، استفزاز الآخر بالفضاء العام، عبر اللباس أو السلوك أو الخطاب أو ما سواها.

المقترح الثالث: مؤداه الرفض «المطلق» لأية فكرة في «الجهاد أو الحرب المقدسة»، على اعتبار أن الإسلام الأوروبي سيكون سلميا أو لا يكون، ولن يكون كذلك إلا إذا دفع بقيم وسلوك وأنماط عيش تتفاعل إيجابا مع قيم العصر. إن تكذيب أطروحة صراع الحضارات والثقافات، كما يقول هذا المقترح، «يجب أن تتم عبر السلوك اليومي، لخلق التلاقح بين الثقافة الإسلامية والثقافة الأوروبية، لدرجة الدفع بعدم التنافي والتعارض بين الإسلام والحداثة، وبين الإسلام وقيم الأنوار»[4].

رابعاً: في أطروحة «أوربة الإسلام»

لقد نجحت أوروبا القرن السادس عشر في القضاء على هيمنة الكنيسة الكاثوليكية، وتقويض ملكيات الحق الإلهي على الدول الأوروبية، دولا ومؤسسات، فبات الفصل بين الديني

(4) Roy. O, «Le neo fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'Oummah», Esprit, Avril 1996.

والسياسي قائما ثابتا، حال بقوة دون تدخل الكنيسة في الشأن الدنيوي، وضمن للناس حرية ممارسة شعائرها دون وصاية أو رقابة على الضمائر. وعلى الرغم من تباين أشكال العلاقة بين الدين والدولة بالداخل الأوروبي اليوم (نظام الكنيسة الكاثوليكية في إنجلترا واليونان، نظام الامتياز في إيطاليا وإسبانيا، نظام المساواة بالطقوس بهولندا، النظام اللائكي بفرنسا...الخ)، فإن كل دولة من هذه الدول أفلحت في تكييف علاقتها مع الدين، وفق موروثاتها وأصولها، وأيضا وفق سياقات تطورها التاريخي.

وليس من المبالغة في شيء القول هنا، بأن تيارات الهجرة التي تعاقبت على أوروبا، هي التي حملت معها ثقافات جديدة، متأتية من قناعات «دخيلة» على قارة لا تنفي ولم تنف يوما ارتباطها الوثيق بقيمها المسيحية. فإذا كان الجيل الأول من المهاجرين غير مكترث كثيرا بمسألة حرية الشعائر، فإن الجيل التالي المولود والمترعرع في أوروبا، يتطلع بقوة لاعتراف أكبر بمعتقداته. وعكس المسيحية التي تكيفت مع الفصل بين الكنيسة والدولة، فإن المسلمين بقوا مرتبطين بأشكال في التنظيم متمحورة حول مفهوم الأمة. ومن الطبيعي إذن والحالة هاته، أن يكون ثمة تصارع «بين قانون الله الذي يتشبث به المسلمون، وقانون الإنسان الذي هو من صنع البلدان الأوروبية»[5].

إن السؤال المطروح هنا، إنما يرتبط أساسا وبالتحديد بسبل التوفيق بين الإثنين: هل يجب تكييف القوانين الوضعية مع معطى «الوافد» الجديد؟ أم يجب تطوير إسلام أوروبي، يكون متوافقا مع الثقافة الغربية، سيما بالجانب العلماني (اللائكي) القائم بصلبها؟ كيف للأوروبيين المتعلقين بالموروث اليهودي/المسيحي، أن يقرأوا ممارسة الشعائر الإسلامية؟ كيف الجمع بين لائكية متوافقة مع مجتمعات مادية مرتكزة على الفرد، ومنظومة دينية تتماهى مع مفهوم الأمة والممارسة الجماعية للدين؟

---

(5) Cesari. J, «Islam de l'exterieur, musulmans de l'interieur: deux visions apres le 11 Septembre 2001», Revue Cultutes et Conflits, no 44, Hiver 2001.

إن ما يزيد الإشكال تعقدا وتعذرا على الحل، تعدد مصادر المهاجرين، وتنوع الهويات الناظمة لهم، هويات قائمة وهويات موجودة، قد تسلم بمزايا اللائكية، لكنها غير متأكدة من سريانها بدولة كفرنسا، يبدو بها أن الفصل بين الدين والدولة ليس كبيرا ولا مطلقا. إن المشكل الذي حال، أو قد يحول، دون أوربة الإسلام لا يبدو متأتيا من ممانعة لدى المسلمين لتمثل مبدأ فصل الديني عن السياسي، ولكن بالأساس لطبيعة العلاقات بين الدولة والكنيسة داخل كل بلد أوروبي على حدة. فإذا كان مبدأ حرية التعبد مضمونا بكل دول أوروبا، فإن فصل الدولة عن الكنيسة ليس هو القاعدة العامة دائما، وبالتالي، يبقى إشكال تنظيم المسلمين الأوروبيين، وأجندات مطالبهم مرتبطة بالهندسة المؤسساتية لعلاقة الدولة بالديانات حيث يعيشون، ويتعايشون.

وعلى العكس من ذلك تماما، فمسلمو أوروبا غالبا ما يعملون على دمج الإسلام بالإطار القانوني والدستوري السائد، حتى وإن كان لا يزال ثمة بأوروبا (بألمانيا تحديدا) توجه لعدم الاعتراف بالإسلام كدين قائم معتمد من لدن مئات الآلاف من الألمان، فهي حالة شاذة، إذ حتى بالحالات التي يوجد بها دين للدولة رسمي (كبريطانيا أو الدنمارك أو اليونان أو غيرها) أو يعترف لديانة ما بأنها المهيمنة (السويد وإيرلندا مثلا) فإن باقي الديانات لا تحرم من حقوقها، بل يعترف لها بنفس الحقوق شأنها في ذلك شأن الديانة المهيمنة. وحتى في الدول التي يفصل فيها الدين عن الدولة بحدة نسبية، كما الحال بفرنسا، فإن مسألة الشرعية المؤسساتية (للإسلام مثلا) تطرح بقوة، لدرجة تحولها إلى مسألة من مسائل الدولة، فيعمد إلى تنظيم ذات العلاقة، وإلى تقريب وجهات نظر أطراف متعددة تدعي «تمثيلية الإسلام».

وفي الحالة الفرنسية دائما، المشاكل لا تأتي قطعا من تعددية تمثيلية الإسلام، بقدر ما تأتي من تصور ضيق ومسيس للعلمانية، فمنع العلامات الدينية مثلا بالفضاء العام بموجب قانون فبراير (شباط) 2004، وبالمدارس العمومية على وجه التحديد، لم تُمله ترتيبات مؤسساتية محددة فحسب، بل أتى من تصور قائم لمكانة الدين داخل المجتمع الفرنسي،

وهو ما نلحظ عكسه بالولايات المتحدة الأميركية مثلا، والتي تعتبر الدين مجالا من مجالات الفضاء الخاص، لا تتدخل به لا الولايات ولا الدولة المركزية، وذلك على الرغم من التدين المفرط للأمريكيين: 90 بالمائة منهم يؤمنون بوجود إله، 70 بالمائة يمارسون الشعائر يوميا أو مرة بالأسبوع، 70 بالمائة هم أعضاء مجالس تعبد، و40 بالمائة يشاركون بقداس كل أسبوع.

صحيح أننا بإزاء تراجع ملحوظ للدين بأوروبا كما بأميركا، لكن ذلك إنما يجد تفسيره في ارتكان الشعائر والعلامات للمجال الخاص، والحؤول دون توسطها في الفضاء العام. فالمسألة مرتبطة بالطبيعة كما بالدرجة، طبيعة العلاقة بين الخاص والعام. هي نسبية ومرنة بالولايات المتحدة، لكنها متشددة ومقننة بأوروبا. لهذا السبب، فإنه إذا كان من الهين على المسلمين التعبير عن طقوسهم الدينية بأميركا، لأن المجتمع لا يمنع ذلك، بل يعتبر الإسلام مكونا من مكونات المشهد الديني القائم (وهو ما يجعل نسبة اعتناق الإسلام مرتفعة بأمريكا ليس فقط من لدن السود، بل من لدن البيض واللاتينوأمريكيين أيضا). في حين أن القوانين بأوروبا تحول دون تعبيرهم عن تمايزاتهم الدينية، لدرجة المنع كما الحال بالحجاب بالمدارس العمومية. ولهذا السبب أيضا ترى المسلمين في أميركا قادرين على مواجهة الاستهداف الذي يطاولهم منذ 11 سبتمبر (أيلول)، عكس حالهم في أوروبا، حيث بات الإسلام بها رديفا للإرهاب، والمسلمون عرضة يومية للأحكام المسبقة والنمطية، دونما قدرة كبيرة تذكر على المواجهة.

خامساً: من الإسلام في أوروبا إلى الإسلام الأوروبي

إن بروز مؤسسات إسلامية منتخبة في الدول الأوروبية من لدن مسلمين أوروبيين أخذوا مسافة مع «الإسلام الأصلي» للجيل الأول، من شأنه المساعدة على ميلاد «إسلام غير متعبد ومتعدد». هكذا يُكتب ويُقال ويُروج. ومعنى ذلك أن الأجيال الجديدة، ودونما تنكر من لدنها للإسلام، إنها تحاول خلق جسور وروابط لانبعاث «إسلام أوروبي»، يغرف من الموروث الثقافي لهذه الأجيال، لكن بسياق واقع ديني وثقافي وسوسيو/اقتصادي مغاير.

إن الحديث عن الإسلام الأوروبي عوض الحديث عن الإسلام بأوروبا، ليس بالأمر البريء، ولا هو من الطروحات الدقيقة دائما. فالحديث عن الإسلام بأوروبا يحيل على إشكال اندماج المسلمين بأوروبا، أي بحضارة هي في البداية وبالمحصلة غريبة عنهم. أما الحديث عن إسلام أوروبي، فهو من الحديث عن أوروبا التي يمكن أن تغتني بحضارة هي بالأصل غريبة عنها. وبالحالتين معا، فإن وضع الإسلام في أوروبا يحيل على إشكالية الاندماج بوجه من الوجوه، على الرغم من القناعة القائمة بأن إسلاما أوروبيا من شأنه التجدد، ومن شأنه إفادة المحيط حيث هو.

الحديث عن إسلام أوروبي هو، على الأقل بالأدبيات الرائجة، من الحديث عن إسلام حضاري، متفتح، قابل بالتعدد، بإمكانه «الانصهار» بحضارة أوروبية لطالما ناصبها العداء أو تحاملت عليه، جراء ظروف تاريخية، وأخرى مستجدة. لهذا السبب لم تعد عبارة المسلمين في أوروبا كافية، بل تم الانتقال إلى عبارة جديدة يراد لها أن تكون تعبيرا عن المعطى الجديد: عبارة «المواطنون الأوروبيون ذوو الشعائر الإسلامية Citoyens européens de confession musulmane».

إن الشباب الذين يعودون للإسلام لا يعودوا لإسلام الآباء والأجداد، بل لإسلام خاص بهم، مستقل عن تمثلات التضامن القبلي أو الإثني أو الوطني، أو ما سواها من التضامنات التقليدية المعهودة. إنهم يريدون التخلص من التمايزات الإثنية التي يعمد إليها آباؤهم من الجيل الأول، بغرض إفراز «إسلام نقي، كوني وعالمي»، بدليل -يقول البعض- أنه كلما كانت الروابط مع البلد/الأصل قوية، كلما كان الإسلام أقل راديكالية (مثل الأتراك الأوروبيين الذين لم يتورطوا يوما بأعمال الإرهاب)، لذلك، تراهم يطالبون باعتراف واندماج حقيقيين، وينتفضون على اعتبارهم طابورا خامسا بالبلد حيث يوجدون. ومعنى هذا أن أزمة الهويات الأصلية لا تحيل دائما على التماهي، بل على ضرورة إعادة تأسيس الاختلاف، سواء كان عرقيا أو إثنيا أو دينيا. ومعناه أيضا ضرورة تأسيس الدين خارج إطار

الثقافة، التي لم يعد الانتماء إليها يشكل شيئا كثيرا، إما بغرض «غربنتها» أو لتأسيس «آخر مطلق»، تجاوزا على كل الهويات الثقافية، بما فيها الهوية الأوروبية ذاتها.

إن الديانة كيفما كانت، عندما يعاد بناؤها خارج الثقافة، فإنها تؤدي بالقطع إلى أشكال من التطرف. والإشكال هنا ليس إشكال هجرة وتوطين، بقدر ما هو إشكال إعادة بناء إسلام أو إسلامات بواقع الغربنة واللاتثاقف. فكلما تأزمت الثقافة، كلما تجذر الدين وتعمق. يجب الخروج من منطق هنتغتون لصدام الحضارات، لأنه يضع تماثلا بين الثقافة والدين، وهو الأمر الذي لا ينطبق على الحالة الأوروبية، فالإسلام هو بالآن ذاته دين وثقافة. إنه يحمل من بين ظهرانيه عادات وأنماط وجود وكينونة ووسائل فعل، وأمر الفصل بين المستويين متعذر للغاية إذا لم يكن مستحيلا.

يجب مصاحبة هذا التفريق بين الثقافي والديني مع تشجيع انبعاث إسلام أوروبي، أي «ليبيرالي، نسوي ومفتوح». هكذا يطرح الإسلام الأوروبي جهارة، والباحث الفرنسي المتخصص في الإسلام جيل كيبيل لا يزال يطرح السؤال نفسه: إما أوربة حقيقية للإسلام «ليكون أنموذجا لباقي العالم»، وإما «رأس حربة» الإسلام الراديكالي، الذي من شأنه خلق نعرات كبرى داخل أوروبا. هناك سرطانان: سرطان «التطرف العنيف» وسرطان «الإسلام المحافظ الرجعي». من هنا، يرى الكاتب، ضرورة «صياغة مبادئ كبرى لهوية إسلامية أوروبية متميزة».

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مسلمو أوروبا بين الديني والعلماني

د. بومدين بوزيد(*)

إن مفهوم «الإسلام الأوروبي» أو «الليبرالي» عموماً يميل بقوّة نحو العقلانية، ويتجه إلى التركيز على بناء قيم عالمية مشتركة بين جميع البشر، مثل حق الحياة والعدالة والمساواة والحرية والديموقراطية والعيش الكريم. ويتعامل الإسلام الليبرالي بطريقة أكثر تمدناً مع المرأة وقضاياها، وهو لا يسعى لأسلمة أوروبا وتحويلها من «دار العهد» و«الدعوة» إلى «دار الإسلام»، وإنما يتفاعل مع آليات التكامل والاندماج في المجتمع الغربي.

(*) باحث وأستاذ بكلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.

أصدرت حوالى أربعمائة منظمة إسلامية أوروبية في 11 يناير (كانون الثاني) 2008 «ميثاق مسلمي أوروبا» في بروكسل، الذي يدعو إلى دعم قيم التفاهم وحسن التعايش والاعتدال وحوار الثقافات، وهي محاولة لتوحيد 15 مليون مسلم يعيشون في أوروبا الغربية، ويركز على أن «مسلمي أوروبا مدعوون إلى الانخراط الإيجابي في مجتمعاتهم، على أساس توازن بين هويتهم المسلمة وواجباتهم بوصفهم مواطنين»[1]، كما كان اجتماع أسبانيا - المنعقد في الشهر نفسه- للحكومات الأوروبية وشعاره، «تحالف الحضارات»، كخروج عن مفهوم الصراع أو الصدام الحضاري، الذي يجد من يؤمن به كتصور ثقافي وفكري وسياسي من الأوروبيين، بعدما وجد رواجاً منذ أكثر من عشر سنوات في المجتمع الأمريكي.

وتشترك رؤية الحوار، أو التحالف الحضاري، مع وثيقة بيان المنظمات الإسلامية الأوروبية، وكذا آراء من يدعون إلى الإسلام الأوروبي في مواجهة من يصفونهم بالتطرف، سواء اليمين المتطرف المعادي للمسلمين وغير الأوروبيين بالأصل، أو التيارات الإسلامية التي ترفض الدمج، ولها فتاوى تقف حائلاً أمام أن يكون المسلم الأوروبي مواطناً أوروبياً، يحترم قيم الديموقراطية والعلمانية الأوروبية.

وهذا الاهتمام المتزايد مردُّه إلى هاجس الخوف من أن يكون مستقبل أوروبا في خطر، تجاه إسلام ينعتونه بالثوري/الانقلابي، الذي يتبنى «السلفية الجهادية»، ومن هنا تكون عملية الإدماج هي الطريق الذهبي الوحيد نحو أوروبا قوية علمانية. إنها علمانية جديدة تسعى إلى دمج الضيف، الذي بقي دائماً يعيش هويته ضمن سياقات جماعته وطائفته ومرجعيته الثقافية الجغرافية من المنطقة التي جاء منها، وقد تصور بعض المتتبعين أن تيار العولمة الجارف لا يكتفي فقط بالتأثير على نمط حياة الشعوب الإسلامية وغيرها من البلدان التي تسمّى النامية، وإنما أيضاً على مسلمي الغرب وأوروبا بالتحديد.

---

(1) من بيان أوردته الوكالات والصحف العالمية، يمكن العودة إلى «الحياة» اللندنية عدد 12 (يناير) كانون الثاني 2008.

كان التوقع إذن انصهار هذه الشعوب في نظام عالمي جديد، فمن خصائص العولمة الجديدة المفروضة سياسياً واقتصادياً وعسكرياً برؤية نهاية التاريخ عند الليبرالية، القضاء على الثقافات المقاوِمة للتغيير وللتبعية للرأسمالية العالمية. وطبعاً هنا يكون أمام مسلمي أوروبا خياران: إما الاندماج الكلي في نسق الثقافة والنمط الاقتصادي والاجتماعي للبلدان التي يعيشون فيها، وإما العزلة النهائية. وكان هذا الاحتمال الأخير غير مطروح، لكنّ بعض المقاومين للعولمة، ولعصر المعلومات بالصيغة التي يطرحها الغرب، استغل هذا التطور التقني الذي هو من ثمار العولمة والتطور المعلوماتي، ليدافع من خلاله عن أطروحاته الرافضة للآخر، وهنا نذكر المواقع الإلكترونية التي تنشط فيها بالخصوص مجموعات إسلامية وعربية من بلدان الغرب الأوروبي(2).

الإسلام والنعوت الجديدة

ثمة ثلاثة مفاهيم متقاطعة ومتقاربة، وقد تكون ذات معنى واحد، إذا كان القصد تأويلاً جديداً لإسلام عصري مستقبلي، وهي:

1. الإسلام الأوروبي.
2. الإسلام الليبرالي.
3. الإسلام الديموقراطي.

في العبارة الأولى، تعد الصفة التي تلحق بالإسلام صفة جغرافية وحضارية تتعلق بمسلمي أوروبا، أما المفهومان الآخران فيتعلقان بالصبغة السياسية وبالممارسة الاجتماعية، وقد لا تخصّ مسلمي أوروبا وحدهم ولكن تتعلق بتيار تجديدي تأويلي اجتهادي. وأحياناً يتم استعمال «الإسلام الأوروبي» بمعنى «الإسلام الليبرالي»، وهو حديث يدور في الأوساط الغربية وبين المسلمين في الغرب بوصفه مكوناً لهوية ملايين المسلمين، ويستجيب لخصوصيات الدول

(2) سعت مصالح الأمن في الجزائر بعد تفجيرات 11 ديسمبر (كانون الأول) 2007، إلى تقويض وتهديم مواقع إلكترونية للقاعدة في بلاد المغرب الإسلامي دون جدوى، وأجرت اتصالات مع بعض بلدان شرق أوروبا التي -بحسبها- توفر ملاذاً آمناً لبعض المجموعات التي تعد وتبرمج هذه المواقع الإلكترونية من هناك.

الغربية والعلمانية، ومن أهمها: احترامها للأقليات، وضمانها حقوق الجماعات الدينية والعرقية في الحفاظ على مميزاتها، ويتطلب الأمن الداخلي للمجتمع الغربي ضرورة دوام التواصل الإيجابي مع المسلمين. ويتميز الإسلام الليبرالي بتجاوزه للانتماءات والصراعات المذهبية الإسلامية، ولا يهتم بالقضايا الجزئية ذات البعد الجغرافي[3].

ويرى بعض المتتبعين لقضايا «الإسلام الأوروبي» أن الرؤية المطروحة حوله مازال أمامها الكثير حتى تتبلور بشكلها النهائي، بحيث ينعكس ما طرأ على الوجود الإسلامي في أوروبا من عمق وتجذر فيها. فكان لابدّ من البحث عن تصور للحلول المقترحة لأزمات العلاقة بين الإسلام والغرب، عبر تشييد الجسر الحضاري الرابط بين ثقافتي الإسلام والغرب، وإعطاء دور كبير للمسلمين الغربيين في بناء هذا الجسر، حيث لا يوجد علاج سحري للتصدي لهذه الصورة النمطية السلبية عن الإسلام عند قطاعات واسعة من المجتمع الغربي[4].

وهكذا نفهم المفهومين «الإسلام الأوروبي» و«الإسلام الليبرالي»[5] على أنهما يتحدان في مضمون واحد، عندما يتعلق الحديث بمسلمي أوروبا، أما مفهوم «الإسلام الديموقراطي» فهو ردّ بالخصوص على التيارات التي ترى التعارض بين الديموقراطية والإسلام في البلدان الإسلامية، وهو تعبير من جهة أخرى عن تحالفات نشأت منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي بين حركات إسلامية، هي في الأصل إخوانية وتشارك في العملية السياسية، والتيارات الديموقراطية -الوطنية أو القومية- التي لا تُبعد الإسلام، سواء كتشريع لبعض القضايا

---

(3) غانم جواد: الإسلام الليبرالي حراك الإسلام في الغرب، دراسة ضمن أعمال مؤتمر «نحو خطاب إسلامي ديمقراطي»، صدر عن مركز القدس للدراسات السياسية وكونراد أيديناور، عمان، الأردن 2007، ص373.

(4) المرجع نفسه، ص382.

(5) هناك من يتحاشى استخدام توصيف «الليبرالية» سواء في إلحاقه بالإسلام، أو الدعوة إليها، على اعتبار أن الليبرالية مذهب واعتقاد، أما الديموقراطية فهي منهج وممارسة سياسية، وهو تفريق يقوم على أن الدعوة إلى الليبرالية هي دعوة إلى تبني الأسس الفلسفية والعقدية والفكرية التي قامت عليها الليبرالية، وهذا ينتج عنه التعارض الحتمي بين الإسلام، الذي هو أيضاً معتقد وأفكار. وهنا يتم تفضيل إضافة نعت لا يربك التصور الاعتقادي الإسلامي، أو أنه يخلط بين نقيضين. غير أن هذا التصور -أي الذي يفهم الليبرالية كاعتقاد- باعتبار النشأة والبداية، أي أنها تتعلق بالحريات السياسية وبحقوق المواطنة وحقوق الإنسان. أما الخصوصيات فهي اليوم مسألة خلافية حول الليبرالية والهوية الخاصة بكل فرد أو مجتمع.

المتعلقة بالأحوال الشخصية كقانون الأسرة، أو كبعد ثقافي للهوية الحضارية، كما يستخدم البعض «الوسطية»، وهو مفهوم يتقاطع طبعاً مع المفاهيم السابقة في بعض المفاصل[6].

إن هذا الاهتمام بقضايا الإسلام الليبرالي أو الأوروبي، يشترك مع دراسات أخرى تهتم بقضايا المسلمين في الهند، وفي بعض البلدان الآسيوية التي عاش فيها الإسلام منذ قرون، أما اليابان وكوريا فتلحقان بمفهوم الغرب[7].

وهناك عبارات أخرى تستعمل أيضاً، ولكن معظمها تقريباً تنويعات لمضمون واحد، كمفهوم «الإسلام التحرري»، الذي هو تعديل لمفهوم «لاهوت التحرير»، الذي ظهر في أميركا اللاتينية في أوساط الحركات الدينية المناهضة للاستبداد والرأسمالية، وهو شبيه أيضاً بمفهوم «اليسار الإسلامي»[8] أو«الإسلام التقدمي»، وقد نشأت هذه المفاهيم في المجابهة الإيديولوجية في زمن الحرب الباردة، ردّاً على التأويل المؤيد للرأسمالية وللسلطة العربية، في بلدان عرفت النمط الرأسمالي في توجهها التنموي.

إن إلحاق النعوت في الخطاب ظاهرة تتطور مع تعدد التفسير والتأويل لمذهب ما، أو تيار فكري يكون قابلاً للاستمرار، أو ينتهي أحياناً إلى انغلاق مذهبي، فيحتاج المجدّدون إلى توصيفات وملحقات تعبر، من جهة، عن الحاجة للتجديد والتطوير، ومن جهة أخرى، عن التميز داخل المذهب أو التيار الفكري أو السياسي الواحد، ومع التطور قد يشبع النعت

---

(6) أسس بعض الناشطين الإسلاميين العرب، ومنهم المهندس «مروان الفاعوري»، النائب السابق في الأردن، «منتدى الوسطية»، الذي يرأسه حالياً، وأعلن عن تأسيسه وأقام مؤتمره الأول في سنة 2007، ويضم ناشطين إسلاميين من بلدان عربية، ومفكرين وباحثين تجمعهم تصورات وسطية للإسلام.

(7) يمكن هنا العودة إلى الأبحاث التي تصدر بالخصوص باللغة الإنجليزية، عن «المركز الدولي للإسلام والتعددية، ICIP»، ومقره إندونيسيا، ويديره شافعي أنور، ويعتبر هذا الباحث من بين باحثين آخرين في ماليزيا وإندونيسيا وبعض البلدان الإفريقية، التي تعيش فيها الأقليات الإسلامية، ومن المهم الاطلاع على أبحاثهم المتعلقة بدمج المسلمين في مجتمعات غير إسلامية. غير أن الفرق كبير هنا مع الإسلام في أوروبا -الذي جاء من خلال الهجرات، أو من مخلفات العهد العثماني في بلدان البوسنة والهرسك- وبين مسلمي آسيا وإفريقيا الذين هم أقدم تاريخياً في هذه المناطق.

(8) مفهوم «اليسار الإسلامي» ألحق في سنوات السبعينيات بالخصوص بتيار فكري/ثقافي تبنّى كتابات محمد عمارة وخالد محمد خالد، وقد أصدر حسن حنفي مقالات باسم «اليسار الإسلامي»، أي إلحاق صفة الإسلام كتمييز عن اليسار الإلحادي، أو الذي لا يرى الإسلام من أسس هوية الشعب العربي.

قوّة في التجديد والإبداع، فيستقل عن المنعوت، ويكون ملحقاً به على سبيل النسبة التاريخية فقط، أو لكون الارتباط بالأصول الأولى حصراً، كاستعمال المسيحية البروتستانتية، ثم مع مرور الزمن، بقي معنى النعت، ولم تعد الحاجة قائمة لاستخدام المنعوت.

من الإصلاح (البروتستانتي) إلى الإسلام (الليبرالي)

حينما يتحدث بعضهم عن الإسلام الأوروبي، يحضر في ذهنه الإصلاح الديني الغربي، الذي تمثل في البروتستانتية كثقافة جديدة ترتبط بالفرد، على اعتبار أن هذا التأويل الجديد للإنجيل، كان التربة الثقافية التي وفّرت النجاح للرأسمالية في أوروبا، على رغم أن المقارنة لا تتوفر على عنصر أساسي، وهو طبيعة الذين يقدمون التأويل الجديد، إذ أن البروتستانتية كحركة دينية وثقافية، قام بها مواطنون أوروبيون، أما من يراد منهم تقديم إسلام غربي، يتوافق مع قيم العلمانية والليبرالية فهم مجموعات قادمة من أمكنة وفضاءات أخرى. غير أن الجامع بين المرحلتين التاريخيتين، هو كون التصور الاجتهادي الديني للخطاب الديني التقليدي، يكون بداية الدخول لمرحلة تاريخية جديدة، وبناء لقاعدة اقتصادية وسياسية وثقافية نحو التقدم.

ويقع هنا التماثل في المقارنة، إذ يكون السعي نحو اجتهاد جديد، ينظر إلى إسلام يتقبل العلمانية ويتطور من الداخل، أي رؤية إسلامية عصرية ليبرالية، في وجه التيارات السلفية الجهادية، أو الإسلام التقليدي الذي بقي في جزء منه عند الجماعات الإسلامية الغربية، مرتبطاً بالعادات والقيم الثقافية الأصلية للبلدان التي جاءت منها.

هذه الرؤية التماثلية لتاريخ الثقافة والأديان، والمقارنة بين البروتستانتية في عصر نجاح الرأسمالية، والإسلام الليبرالي في عصرنا هذا، تعاكسها رؤية أخرى يردّدها غالباً أنصار نهاية التاريخ، الذين يمزجون بين الرؤية الفلسفية لهيجل، التي ترى أن الثقافة والروح هي المحدّد للحضارات وتطورها، وقد كان هيجل ينظر إلى نابليون بونابرت على أنه منقذ

أوروبا، وهو «الروح الذي يمتطي صهوة فرسه»، وبين رؤية ماكس فيبر، القائمة على أن الدين والثقافة محدّد أساسي للتقدم أو التخلف(9).

وسؤال هذا التيار: هل إن ثقافة أو ديناً ما يمكن أن يحول دون التقدم؟ هذا السؤال والإجابات عنه -حسب منطق القائلين به وتصوراتهم- ينتهي إلى النتيجة التالية: «أن هناك شعوباً ثقافتها وقيمها يمكن أن تقدمها، أي إن ذاكرتها وقيمها لا تتعارض مع التقدم، وهناك ثقافات لا تؤدي إلى التقدم».

وبعد 11 سبتمبر (أيلول)، طرحت إشكالية أساسية، كيف نقضي على آخر مقاومة، مهما كانت هذه المقاومة: في شكل إرهاب، في شكل رفض معين، أو في شكل دخول في المنظمات التجارية الدولية، أو حتى الانخراط في منظمات أو هيئات دولية معينة، تعتبر بالنسبة للمركزية الأوروبية مقاومة وتحدياً، وهذه المقاومة تتمثل في عمليات انتحارية، أو في خلايا إرهابية، أو اللاخضوع للقوانين الخاصة بالتسلح النووي من طرف إيران مثلاً.

إن منطق الأنا الغربي يرى الآخر في صورة المهدد الدائم لوجوده ولحضارته، فإما أن يدجّنه كتابع، وإما وجبت محاربته، ومن المعروف أن العلاقات الدولية منذ الحرب العالمية الثانية، تقوم أساساً على منطق الحرب ونتائجها. وهذا الرفض ازدواجي، فرفض الآخر سواء من طرفنا -نحن الذين نرفض هذه الليبرالية ونعتبرها معادية لقيمنا- أو من طرف هذا الآخر، الذي لا يرى في شخصيتنا إلا كونها شخصية «متوحشة» وعليه قهرها.

---

(9) انظر آراء لورانس هاريزون ومجموعته البحثية من خلال كتابه:
How Values Shape Human Progress, Lawrence P. Harrison and Samuel P. Huntington, Published by Basic Books 2000, New York, U.S.A.

فمن خلال فصوله المتناغمة فكرياً ومنهجياً مع بعض الخلافات الطفيفة، يصل إلى نتيجة محدّدة انطلق منها منذ البدء: هل يمكن أن نرجع التقدم والتأخر إلى عملية الفساد من الارتشاء وغيره في بعض البلدان، حيث إن تقارير «منظمة الشفافية المالية» وغيرها تشير إلى أرقام مهولة؟ هل تلعب دوراً في الديموقراطية والتقدم، والتنمية... إلخ؟ هذه الأفكار كلها في الحقيقة، إما أنها تعود بالدرجة الأولى إلى إعادة إحياء الفكرة الهيجلية، أو إعادة نظرية ماكس فيبر وتوكفيل، التي تقوم أساساً على أن البروتستانتية هي القوّة الحاملة والقوة المهيئة الوحيدة لانتصار الرأسمالية في الغرب. بمعنى أن الكاثوليكية معيقة لذلك بحكم كونها تعترف بالخطيئة، ولأنها قائمة على الطائفية، وفيها الولاء للأسرة وللعائلة، عكس البروتستانتية القائمة على النزعة الفردية.

وهناك تراث غربي يرى الآخر ذا صفات نمطية، رسمها أدباء ومفكرو القرن التاسع عشر في شكل «كائن متوحش»، لا يستطيع أن يدخل الحداثة، أي أن هناك تراثاً معيناً يكبِّل إقامة هذه العلاقة، ومن هنا ينبغي الاعتراف بضرورة مراجعة نصوصهم من منطق العقل ومنطق الذاكرة التي يحتكمون إليها.

كما أن الاعتراف يقود إلى العدل، ليس كقضية مؤسسية ترتبط بمؤسسات العدالة، ولكن كفضيلة كما يرى فلاسفة التنوير، مثل جان جاك روسو ومنتسكيو وغيرهما، أي إن العدل هنا فضيلة بالدرجة الأولى، هي أن نعطي للآخر حقه وقيمته، على أنه مساوٍ لنا.

إن البعض قد لا يعتبر نصوص صموئيل هنتينغتون[10]نصوصاً معرفية أو أكاديمية، ولكنها مع ذلك نصوص في جزء منها دعائية، وفي جزء آخر تدخل في إطار رسم استراتيجية إيديولوجية لليمين الجديد في الولايات المتحدة.

ونحن نعلم جميعاً أن نظرية هيجل قد تم إحياؤها وقراءتها من جديد، فهي فلسفة قائمة على أن «الروح» مصدر الحضارات، وأن هناك ثقافات وشعوباً لا يمكن أن تتطور، ومن هنا بدأت أطروحات جديدة في فلسفة التاريخ تقوم على أن ثمة شعوباً تملك الحضارة ومنطق القوة وسبل التقدم، بينما هناك شعوب أخرى عليها أن تكون تابعة وتتقبل القهر، لأن ثقافتها لا يمكن أن تصل إلى هذه الروح.

والحقيقة أن آراء هيجل تطورت فيما بعد، سواء عند مدرسة فرانكفورت أو عند فلاسفة آخرين، والكلّ يعود، أثناء ذلك، إلى هيجل حسب الحاجة الإيديولوجية أو الحاجة المعرفية. لكن مفهوم نهاية التاريخ لهنتنغتون يعد فعلاً عودة حقيقية لهذه النظرية التي

---

(10) هنتينغتون، صموئيل: صِدام الحضارات، ترجمة: شؤون الأوسط، عدد 26، 30» – مجلة مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.

انتقدها بالخصوص جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي[11]، ورأى كذلك ضرورة نقد المركزية الغربية التي ينبغي أن نكتشف جراحاتها، لكون هذا التفكير يقوم على القهر، ولم يستطع أن يفهم الآخر أو أن يستوعبه أكثر، أي إنه لم يستطع دمجه فعلاً في العملية الليبرالية. والرأي نفسه قد يلتقي فيه أيضاً في شكل آخر بول ريكور، المفكر الفرنسي، الذي وجّه نقداً إلى الفلسفة الديكارتية -نسبة إلى «رينيه ديكارت»- وقال بالكوجيتو -مركزية الذات- الجريح Cogito Blessé أو الكوجيتو بمعنى ما المحطّم، أي أن هذا الكوجيتو نمّط العقل الغربي نحو «أنا أفكر»، وكأن العقل هو الأنا، وأن الآخر هو الشبح الذي يشوش عليه مفاهيمه وحياته، وهو الذي يشوش عليه ديمقراطيته وحداثته.

وفي تصوري أن هذا الجزء من الفلسفة خرج أيضاً من الأثواب الأوروبية، وينبغي علينا نحن كقراء عرب وباحثين أن نستفيد منه، وأيضاً أن نتجاوز فكرة «هنتنغتون»، التي هي في حقيقتها فكرة تطورت ضمن آراء فرانسيس فوكوياما. كما أن هناك أستاذاً لكثير من شخصيات اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، الذين درسوا عنده في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، ويعد من المهاجرين اليهود الألمان نحو أميركا، وهو «ليو شتراوس» Léo Strauss، المختص في الفلسفة السياسية، وقد أثر تأثيراً بالغاً في تفكير اليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، إذ حاول إعادة قراءة جمهورية أفلاطون، والمدينة الفاضلة للفارابي، واهتم بابن ميمون، الفيلسوف اليهودي/الإسلامي في الوقت نفسه، وفكرته الأساسية تقوم على أنه ينبغي أن نذهب إلى مجتمع الرخاء، بمفهوم أفلاطوني جديد، مفهوم يميني يطرح معنى الرخاء، على أساس أنه ينبغي أن نقضي على أية جيوب أو أية مناطق لا تساهم في الوصول إلى الليبرالية، أو تقف عائقاً أمامها.

---

(11) جاك دريدا، من أصل يهودي جزائري، هاجر إلى فرنسا مع استقلال الجزائر، ويعتبر من أكبر نقاد «المركزية الغربية»، اهتم بمسألة الضيافة عند العرب والصداقة، وكان له إلمام بثقافات الشعوب الأخرى. من الكتب التي هاجم فيها نظرية نهاية التاريخ: «شبح ماركس» ترجم إلى اللغة العربية، أما كتابه المشترك مع يورغن هابرماس «مفهوم 11 سبتمبر» فكان نقده في الغالب موجهاً لتوحش الرأسمالية واخفاقها في تحقيق العدل العالمي، واعتبر أميركا متمردة على القوانين الدولية والقيم الإنسانية. يمكن العودة إلى كتاب جماعي أعده باحثون عرب عنه بمشاركته: لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال، المغرب، 1998. أما رأيه في 11 سبتمبر (أيلول) فيمكن العودة إلى:

Philosophy in a Time of Terror, U of Chicago press. 2003.

وعلى طرف نقيض من هؤلاء، هناك من ينتقد هذه الليبرالية، وبالخصوص من طرف أصحاب نظرية العدالة La théorie de la justice الذين يدعون إلى عقد اجتماعي جديد لليبرالية، فهم يرون أنها -أي الليبرالية- انحرفت عن أسسها الأولى. ومن أهم رواد هذا التفكير جون راولز الذي ألف كتاباً مهماً في «نظرية العدالة» منذ بداية سبعينيات القرن الماضي، وهو يفكر من يسار الليبرالية، وليس من يمينها مثل ليو شتراوس.

ولم يبقَ الإسلام دائماً في نظرتهم كرؤية ثقافية، ولكنه تحول إلى رؤية جغرافية، أي الإسلام كجغرافيا، الإسلام كمنطقة شرق أوسط، الإسلام كثروة نفطية، الإسلام كضدٍّ، بمعنى كرؤية تاريخية. الإسلام ليس فقط كديانة تكتفي بذاتها. وهم يرون مثلاً أن الثقافة الصينية ليست ثقافة للتوسُّع، أي أن البوذية بالنسبة لهم ليست توسعية، ولا تريد غزو الأراضي الأخرى، بينما الإسلام يقوم على الجهاد، على غزو الآخرين، ومن هنا يبدأ الصراع، لأن الفكر الغربي قام هو أيضاً على الاستعمار وعلى غزو الآخرين، على الهيمنة، ومن هنا يجد نفسه في صِدام مع الإسلام.

وطبعاً، فإن الصراع في منطقة الشرق الأوسط هو بدرجة ما صراع كما يُعبّر عنه: «فيه كثير من الثقافة وقليل من الجغرافية». بمعنى أن جغرافية التاريخ وجغرافية القيم أوسع من جغرافية الأرض، وبالتالي ينظر إلى الصراع ليس على أنه في جوهره حول الأرض، بقدر ما هو صراع حول قيم وحول مصالح متشابكة... الخ.

لقد أخذ الصراع شكله الملموس من خلال بناء دولة إسرائيل في منطقة الشرق الأوسط، والتوجهات اليوم نحو شرق أوسط جديد تتفاعل فيه مجموعة قوى معينة، سواء في ذلك تركيا كمنطقة استراتيجية، أو إسرائيل. إذن مفتاح فهم الصراع في الشرق الأوسط هو، بحسب هذا التصور، إدراك الجغرافية الاقتصادية الجديدة وكذلك الجغرافية الثقافية وقد خفت في السنوات الأخيرة بريق فكرة المتوسطية، لكونها لا تستطيع أن تؤدي الوظيفة الحضارية والاستراتيجية في المنطقة مثل مفهوم الشرق الأوسط الكبير.

ولكنْ، لماذا تعرضنا بهذا الإسهاب إلى مفاصل هذه الرؤية؟ لأنها ألقت بظلالها على الفاعلين السياسيين والمثقفين الأوروبيين، وهو ما يشكل أحد عوائق الحماس لإسلام أوروبي أو ليبرالي، فنجاح هذا التجديد والتأويل لنصوص إسلامية تتوافق مع المواطنة الأوروبية والديموقراطية، ليس متوقفاً على المسلمين ومن يمثلهم من الجمعيات الإسلامية في فتاوى دينية أو تقديم رؤية فكرية وثقافية، ولكنه أيضاً عامل تجاوز الذاكرة الأوروبية لتعصبها، والصورة النمطية التي ترسمها للإسلام وللمسلمين. أي أن فضاء الجمع بين الإسلام وبين النعت «الأوروبي أو الليبرالي» يشوّشه التاريخ والتصورات الذهنية التقليدية واكتساح الرؤية الأمريكية لنهاية التاريخ وصدام الحضارات. وإن كان ثمة قلق نجده عند الأوروبيين في اعتدادهم بشخصيتهم الأوروبية والخوف عليها من الأمركة، وهناك من المفكرين الأوروبيين من انتقد نظرية «صدام الحضارات»، ليس لأنها غير سليمة من حيث الأسس التي قامت عليها، بل لكونها قد توقد ناراً مشتعلة لا تنطفئ في أوروبا، التي يعيش فيها– شرقا وغربا– الآن قرابة خمسين مليون مسلم.

الإسلام الأوروبي والخوف من المستقبل

إن الحديث عن الإسلام الأوروبي في معظم الكتابات والنقاشات العديدة، يقود إلى الحديث عن قضايا ترتبط بهذا الموضوع أو مجاورة له: كالإرهاب والعنف و11 سبتمبر (أيلول)، والمسلمين في أوروبا والغرب، وموضوع العلمانية (اللادينية أو اللائكية) والديانات، وحوار الحضارات أو صدامها أو تحالفها، وموضوع التمييز الديني والثقافي في البلدان الغربية، والاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وقضية الحجاب في فرنسا[12]، والتعليم باللغة العربية، وإيران والتحدي النووي الإسلامي... الخ.

وقد تدفق سيل من المؤلفات والدراسات وتقارير المؤتمرات منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي، وكان لحدث 11 سبتمبر (أيلول) التأثير البالغ في ازدياد الاهتمام بهذه

(12) تقدمت نائبة إيطالية للبرلمان الأوروبي باقتراح قانون يمنع ارتداء الحجاب في المدارس، في دورة الشتاء 17 يناير (كانون الثاني) 2008، وتم رفضه بالتصويت، وهذا دليل على أن الرؤية العلمانية الفرنسية، أو رؤية بعض العلمانيين للعلمانية تختلف من بلد أوروبي لآخر.

القضايا، ثم قضية الحجاب المثارة في فرنسا وتصريحات البابا وقضية الرسومات المسيئة للرسول «عليه الصلاة والسلام»، وقد أصبح التخصصّ والخبرة في الإسلاميات في الغرب ضرورة علمية واستراتيجية، كما برز تيار يتوافق مع الطرح العلماني للإسلام في أوروبا، وبالخصوص في فرنسا، يتبناه مجموعة من الباحثين كأوليفييه روي وألان غريش، وطارق رمضان، وفتاوى إمام مسجد مرسيليا صهيب بن الشيخ. والمواضيع المشار إليها كلها مواضيع تثيرها إشكالية «الإسلام الأوروبي» أو «الغربي» أو الليبرالي، ومما لا يخلو من دلالة هنا عنوان بعض كتابات أوليفييه روا: «نحو إسلام أوروبي». كما سمى المجتمعون من الجمعيات الإسلامية الأوروبية ببروكسل مؤخراً ميثاقهم بـ«ميثاق مسلمي أوروبا»[13] .

كما أن هذا الموضوع يثير النقاش من جديد عن تاريخ الإسلام في الأندلس، والصراع الديني التاريخي، وكذا مسألة إخفاق النظام الكولونيالي -الاستعماري- في عملية دمج المسلمين في النظام الجمهوري الفرنسي، كما حدث في الجزائر، التي لقيت فيها محاولات الدمج مقاومة عنيفة، ولم تنجح فرنسا في ذلك على رغم بقائها لأكثر من قرن من الزمن. وهنا أيضاً عملية مقارنة مع مرحلة تاريخية قريبة، تذهب نحو نتيجة تختلف عن تلك التي رأيناها في المقارنة لدى الحركة الدينية التجديدية للمسيحية للتوافق والتكيف مع الرأسمالية كنظام جديد، إذ أن ذكر مثال مسلمي الأندلس الذين تكيفوا مع النمط الحضاري السابق، أو العكس المسيحيين الذين اندمجوا في المجتمعات الإسلامية، ليس مثالاً عامّاً للتدليل، فعملية الدمج تاريخياً كانت تتم بالقوّة، وأحياناً يكون مآلها الإخفاق كما حدث للبلدان المستعمَرة التي ظلت هويتها وقوداً لسلسلة من المقاومات.

إن الإسلام كخطر في الوعي الغربي يرتبط بمرحلتين أولاهما الكولونيالية «الاستعمارية» التي تولدت عنها هجرات متتالية، ثم استمرت في مرحلة ثانية منذ التسعينيات من القرن الماضي. ومع 11 سبتمبر (أيلول) تحول الإسلام في بعض وسائل الإعلام الغربية

(13) صدر هذا الميثاق في 11 يناير (كانون الثاني) 2008، وربما لم يكن اختيار تاريخ الحادي عشر اعتباطياً، باعتبار أن «القاعدة» التي تقف هذه الجمعيات الإسلامية الأوروبية ضدها، تتخذ من العدد 11 رمزاً للعمليات الإنتحارية كما حدث في الجزائر، إذ أن «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» قامت في سنة واحدة بعمليتين انتحاريتين، الأولى ضدّ مقر الحكومة في 11 مارس (آذار) 2007، والثانية ضدّ مقر الأمم المتحدة في 11 ديسمبر (كانون الأول).

إلى خطر عام، وتفشى ما يسمى الإسلاموفوبيا Islamophobie، ويمكننا أن نرصد تشكل هذه الصورة المخيفة للشبح الإسلامي القادم منذ صورة الخميني في الإعلام الغربي، والأحداث الجزائرية، والعملية الإرهابية للطائرة الفرنسية (الإيرباص) في 1995، مروراً بـ«طالبان» أفغانستان وحرب العراق و11 سبتمبر (أيلول) وصولاً إلى قضية الحجاب في فرنسا.

لقد شكل الإعلام الغربي من كل ذلك مادة إعلامية مضمونها: «الإسلام قادم»، وكانت العبارة في السبعينيات «حذار، الصين قادمة»، أما آخرون فكان لسان حالهم يقول إن: «الإسلام والصين قادمان»، وهو التحالف الحضاري، في نظرهم، الذي سيدمّر الليبرالية. إن الحديث عن الإسلام الأوروبي، بهذا المعنى، هو حديث عن تصادم ثقافتين وحضارتين، وبداية القرن الحادي والعشرين عرفت ظهور ما يسمى صدام الحضارات بالخصوص بعد 11 سبتمبر (أيلول)، وصاحبت هذا الحديث حالة الحرب في أفغانستان والعراق والتهيؤ للصدام اليوم مع إيران، وكل ذلك يدعو إلى طرح الإسلام الأوروبي كطريق منقذ لما يخفيه المستقبل من بقاء الصراع، ونتائج عدم دمج المسلمين في الحضارة الغربية.

والحقيقة أن بداية هذا القرن لازمها شعوران أيضاً: شعور بالخوف(14) وشعور بالأمل في تقارب حضاري وثقافي بين الإسلام والمسيحية، فالخوف يقويه من جهة القانون الفرنسي بخصوص اللائكية، وازدياد ملحوظ في السنوات الأخيرة للحملة الإعلامية والفنية ضد الإسلام. كما أن العداء يزداد في الطرف الآخر من خلال ردّ الفعل، وكذا الوضعية التي فيها المسلمون من تخلف وانتهاك لحقوق الإنسان في بلدانهم.

إن مسألة «الإسلام الأوروبي» تطرح ضمن سياقات سياسية وجيو/استراتيجية، فعدد المسلمين في أوروبا وتزايده المستمر، يطرح تخوفاً لدى البعض من تمزق المجتمعات الغربية، ففرنسا مثلاً التي يبلغ عدد مسلميها ستة ملايين، بالنسبة لهم، هي أكثر بلد عرضة لهذا التمزق، وهناك من يطرح «أن مستقبل العلمانية والديموقراطية في فرنسا في خطر»، جراء انتشار الأفكار اليمينية من جهة، وتزايد المسلمين من جهة أخرى، مع ما يصاحب ذلك

(14) وقد حدّد المستعرب مكسيم رودنسون ظاهرة الخوف مع نهاية القرن التاسع عشر.

من التشدّد الديني، وأيضا بحكم العلاقة الجغرافية والسياسية والاقتصادية لهذا البلد مع شمال إفريقيا[15].

كما أن مفهوم صدام الحضارات لصموئيل هنتينغتون الأميركي، وجد من يروّج له بقوة في المجتمع الفرنسي والمجتمعات الغربية، ولعل تصريحات البابا التي اعتبرها البعض معادية للإسلام وتعيد إحياء النعرة الصليبية، تدخل ضمن تأكيد مقولة صدام الحضارات. وفي هذا الفضاء السياسي والثقافي التوتري، يكون احتلال العراق والصراع مع إيران حول ملفها النووي تربة قوية للإنبات المتزايد لمقولة «هنتنغتون».

وفي هذه الأجواء أيضاً من استمرار الصراع العربي/الإسرائيلي، وتحول الحركات الجهادية الإسلامية إلى حركة عالمية لا تعترف بالحدود والانتماء للعرق واللغة والوطن، ومحاولات إحياء الثقافة الصراعية الحضارية الدينية بين المسيحية والإسلام، وأيضاً إخفاق الأنظمة الأوروبية في جعل علمانيتها فضاء متسعاً للهويات الأخرى وبقية الديانات، وتحقيق المواطنة الكاملة للمواطن الأوروبي مهما كان دينه وعرقه، يجعل احتمالات الخوف هي المسيطرة على بعض التحليلات، ومن هنا كان تعبير «الإسلاموفوبيا» توصيفاً لمظهر من مظاهر هذا الخوف، الذي هو تنويع لخوف، أو تخويف يجد بدائله منذ الانتصار على الشيوعية وانهزامها، وبالتالي فإن الخوف أو التخويف ينتقل من مجابهة إلى أخرى، ويكون ضمن استراتيجية التأثير وبناء العلاقات الدولية.

وهذا الخوف من مستقبل أوروبا يعكسه اختلاف وجهات النظر من مشروع «الإسلام الأوروبي» الذي يمكن تعداده في النقاط التالية:

1. رؤية من يرى إمكانية الإدماج والانسلاخ التدريجي للمسلمين في أوروبا من هوياتهم الأصلية، من غير الدين طبعاً، كاللغة العربية أو التركية، والانتماء العرقي والترابي، ومن

(15) يمكن العودة إلى كتابات جوسلين سيزاري Jocelyne Cesari التي تعتبر من المختصين في الكتابة في هذا المجال، ارجع إلى كتابها:
Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France, Complexe, Bruxelles, 1998. P 23 à 55..

هنا يكون الدين هو هويتهم الذاتية، مع عيشهم في فضاء المواطنة الأوروبية، والانسجام مع النظام العلماني السياسي، وهي رؤية يشترك فيها أوليفييه روا مع ألان غريش[16] وطارق رمضان[17] والمفتي بمرسيليا صهيب بن الشيخ.

2. رؤية من يرى استحالة ذلك كلية[18]، على اعتبار أن الإسلام يطرح نفسه كبديل للأديان لا يعترف بالآخرين من غير ديانته إلا كذميين، أي كمواطنين من الدرجة الثانية، وبالتالي فإن المسلمين في أوروبا سيزدادون تطرفاً وعدوانية ضدّ الشعوب المستقبلة لهم، ومن ثم قد يكون حلمهم بإرجاع الأندلس الضائعة. كما أن فكرة الجهاد التي يتبنونها تقف وراء تشدّد الجماعات التي نشطت أكثر في أوروبا، كردّ فعل ضد التمييز والغيتو «أحياء الضواحي»، وقد اعتبر فرانسيس فوكوياما عملية 11 سبتمبر (أيلول) بمثابة مقاومة مؤخرة الجيش المهزوم المنسحب من المعركة.

3. رؤية ترى أن الإدماج سيحصل مهما كان الحال، لأن حركة التاريخ وطبيعة الليبرالية الغربية التي تتطور وتتكيف، ستجعل المواطنة هي الفضاء الذي سيجمع الأوروبيين، وبالتالي ستستفيد أوروبا من هذا التنوع، ليس على المستوى الديني فقط، ولكن أيضاً ما يكون من عادات وتقاليد المسلمين ومن لغاتهم، فسانت كورون Saint Coran يذكر أن هناك إسهاماً فلسفياً متميزاً في منتصف القرن العشرين لمحمد إقبال (المتوفى في 1948) لم يلتفت إليه الغرب، كما أن الفلسفة الغربية لم تُستثر بالنقد العميق الذي وجهه لنيتشه. ويقول في هذا السياق: «إن هناك مكاناً لتحتله هذه الفلسفة -يقصد الفلسفة الإسلامية- أو الفن والغرافيك والموسيقى الإسلامية. إن الإسلام الأوروبي سيغني أوروبا

---

(16) ألان غريش Alain Gresh، رئيس تحرير لوموند، الطبعة العربية، ولد بمصر وانتقل إلى فرنسا بداية الستينيات من القرن الماضي، تخصص في القضايا الشرقية الإسلامية، له كتاب مع طارق رمضان عنوانه:

L'islam en questions, Actes Sud, Paris, 2001.

أما كتابه الذي رجعنا إليه في هذه الدراسة فهو:

L'islam, La République et le monde, Casbah, Alger, 2006.

(17) يستعمل طارق رمضان عبارة: «من أجل ثقافة إسلامية أوروبية»، ويقصد الدمج في مجتمع له مساحة من التعدد والغنى.

(18) من بين الكتابات التي تنتمي إلى هذا المعنى، وهي في الغالب نمطية نذكر: أوريانا فالاتشي الفرنسية Oriana Fallaci، وسيلفيو برليسكوني الإيطالي، وكذلك الألماني أوتافيا شميدت Ottavia Schmidt di Friedberg.

على المستوى الثقافي»[19]، ويعطي الكاتب مثالاً بظاهرة أغنية «الراي» وانتشارها، كما أنه يرى أن الغرب سيستفيد من اللغة العربية التي هي لغة قدسية ثقافية.

إن بعض من يريد التدليل على قدرة تعايش المسلمين واندماجهم من طرف تيار الداعين للإسلام الأوروبيين يلجأ إلى التاريخ، فيذكر مدناً عربية وإسلامية يتزاوج فيها القديم والجديد، في تناسق وجمال وفضاء للسياحة، كفاس المغربية وصنعاء اليمنية، على مستوى العمارة والبنية الثقافية، وهو ما شكل ثراء تاريخياً للمسلمين وسيشكل ثراء لأوروبا، وهنا يكون طبعاً الأمل وليس الخوف، أي أن السيطرة على الخوف والقضاء عليه هي بالحرص على انتصار «الإسلام الأوروبي».

وقد تناول أوليفييه روا في كتابه المعنون «نحو إسلام أوروبي»، وهو عبارة عن مقالات منشورة في مجلة إسبري (فكر) Esprit: الإسلام السياسي، والأصولية الجديدة الراديكالية، والحضور الديني للمسلمين المهاجرين، ليصل إلى نتائج تتعلق بكون الهويات المختلفة للمسلمين على مستوى اللغة والعرق والعادات، لا تشكل رابطاً بين المسلمين في أوروبا، بل إن الدين هو الرابط الحقيقي الفعلي، وبالتالي ستكون المواطنة هي الرابطة المدنية الحقيقية لتحقيق الدمج في الوسط الغربي.

إن القائلين بـ«الإسلام الأوروبي» في معجميتهم واصطلاحاتهم يفرقون جيداً بين التيارات الجهادية والتيارات الأخرى، فآلان غريش يميز بين انتماء الناس إلى الإسلام كأفراد وهنا تكون عملية الدمج سهلة، وانتمائهم كمجموعة -في شكل طائفة- الذي يستدعي اجتهاداً، وهذا ما يتفق عليه مسلمون ممارسون للنشاط السياسي والمدني ضمن أفق الدمج، بالسعي نحو فقه جديد، يخص المسلمين في أوروبا أو الذين يعيشون في الغرب عموماً.

---

(19) من الذين أجرينا معهم لقاءات وأحاديث بخصوص التنوع الثقافي، وكيف أن أوروبا سترى في المستقبل بهذا التعدد الديني واللغوي والعرقي، الباحث الفرنسي ذو الأصول العربية بوعمامة علي، الذي سعى لتأسيس أكبر مسجد في ستراسبوغ كعاصمة للاتحاد الأوروبي، ويشغل الآن رئيس قسم الآداب واللغات الشرقية بجامعة «مارك بلوخ» -ستراسبوغ، وهو من الناشطين في هذا المجال، كما أن له دراسات وأبحاثاً تتعلق بهذا الموضوع.

سؤال المرجعية: نحو فقه جديد لمسلمي أوروبا

منتصر حمادة(*)

يفرض علينا الزمن الراهن، وهو زمن يعج بالأسئلة، أن نتساءل عن واقع الأقليات الإسلامية في الغرب، وواقع التحديات الهوياتية التي تواجهها، وتجد نفسها مضطرة لتمرير مواقف عملية تجاهها، سواء كانت مؤسسة على أرضية شرعية / تأصيلية، أم على قناعات عقلانية براغماتية، ويفرض علينا هذا الزمن، الاستفسار عن الفقهاء المعنيين بالتصدي، والتعاطي مع النوازل الفقهية الجديدة التي يعج بها المجال التداولي الغربي.

(*) كاتب صحافي مغربي.

تروم هذه الورقة طرح الأسئلة، لأننا نعتقد جازمين أن العديد من التحديات الحضارية التي يواجهها العقل الإسلامي المعاصر، تتطلب طرح الأسئلة، وليس الزعم بأننا نملك الأجوبة، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما صدق الحديث أصلاً عن تحديات مفاهيمية وإشكاليات تطبيقية يمر منها مسلمو أوروبا، وقبلهم مسلمو العالم أجمع. وضمن الأسئلة المؤرقة التي نستحضرها في هذا المقام، ما جاء في أحد الأعمال التي عكفت على موضوع التحديات التي يواجهها العديد من الدول الإسلامية، ومعها الأقليات الإسلامية[1]، في حقبة ما بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن[2]، نورد الأسئلة التالية:

1. كيف يتم التوفيق بين حقوق مدنية وحقوق إسلامية؟
2. ما هي القواسم المشتركة التي يمكن أن تجمع بين سكان المعمورة، مسلمين كانوا أم مسيحيين أم يهوداً، انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء 70)، أو الآية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء 107)؟
3. هل هناك «إسلام أوروبي» أم أن هناك «أوْربة للإسلام»، أم أننا بصدد نماذج إسلامية متفرقة للأقليات الإسلامية، ملائمة للظرف المحلي في كل قطر أوروبي أو غربي؟
4. ما هي أهم الدروس المستخلصة من أزمات الحِجاب التي نشهدها بين الفينة والأخرى، ومنها أزمة الحجاب الأخيرة في فرنسا؟
5. هل ترتبط بعض تداعيات الأزمة برغبة الأقلية المسلمة في فرض تقاليدها، أم يجب طرح السؤال بصيغة أشمل، والحديث عن الرغبة في إبداء حرية الوعي؟
6. لماذا كل هذه الخلافات بين من يمثلون الإسلاميين؟
7. إلى متى ستبقى الأقلية المسلمة في الغرب، رهينة استيراد الفتاوى عبر الفضائيات، لتمرير مواقف رسمية تهمها أكثر مما تهم مستقبلي الفتاوى؟

---

(1) محمد بشاري: العالم الإسلامي وتحديات 11 سبتمبر. دار الفكر، دمشق، 2006.

(2) من الصعب جداً اليوم المغامرة في الحديث عن أوضاع الأقليات الإسلامية في الغرب، دون استحضار تبعات العديد من الأحداث العاصفة التي شهدها العالم، وفي مقدمتها تبعات ما جرى يوم 11 سبتمبر (أيلول) 2001، حتى أصبح العديد من الباحثين يؤرخ بعض أحداث الساعة، بحقبة «ما قبل» و«ما بعد» هذا التاريخ.

نحن نعيش زمن التحديات والإكراهات، وزمن ترويج أبناء الذات الإسلامية لأطروحات التغريب والاغتراب، من قبيل التباهي بأن «الوحي لم يعد منتجاً للحقيقة اليوم»[3]، أو زمن «القصعة الشهيرة التي تتداعى عليها سائر الأمم»، تماماً كما تتداعى القوى العظمى على ثروات الدول العربية والإسلامية.

الأقليات الإسلامية والتحدي المزدوج

في معرض التعقيب على أداء مناسك الحج خلال شهر ذي الحجة لعام 1428هـ، الموافق لشهر ديسمبر (كانون الأول) 2007، كان أحد العناوين الملفتة لفضائية إحدى الدول العربية، ما مفاده أن «حُجاج (البلد المعني)، وصلوا إلى الديار المقدسة، في أحسن الظروف والأحوال»[4]. ولم نجد أفضل من هذا المقال المستجد والدال، بهدف العروج على تحدٍّ مُرَكّب يتعلق بواقع مسلمي القارة الأوروبية، ويندرج بدوره ضمن تحدٍّ أكبر، يتعلق بالمسلمين المصنفين غالباً ضمن شعار/صفة «الأقليات الإسلامية»، في العالم بأسره.

نحن نتحدث عن شعيرة الحج، وللوهلة الأولى، قد يتصور مشاهد غربي غير مسلم، عندما يطلع على هكذا عنوان، أن مقاصد الحج، الركن الخامس من أركان الإسلام، تغفل عن أحوال باقي الحجاج، غير المعنيين في العنوان إياه، على اعتبار أن رئيس تحرير النشرة الإخبارية، ومعه المسؤولون عن الفضائية المعنية، غير مكترثين بأحوال السواد الأعظم من الحجاج!

---

(3) أطروحة روج لها الباحث التونسي المنصف بن عبد الجليل، في ثنايا مداخلة له ضمن الندوة الفكرية التي نظمتها بالدار البيضاء مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية، يومي 10 و11 ديسمبر (كانون الأول) 2004 تحت عنوان: «من تفسير القرآن إلى القراءات الحديثة للظاهرة القرآنية»، والباحث للتذكير، يعمل في «معهد الدراسات حول حضارات المسلمين» بلندن، وهو أحد المشاركين الجدد في تعديل المناهج الدراسية في تونس.

(4) يتعلق الأمر ببلد عربي من بلدان الخليج، ولا يهمنا الاسم بقدر ما تهمنا دلالة الحدث.

تحيلنا هذه الملاحظة العابرة على خاصية مثيرة، أصبحت لصيقة بالعديد من المؤلفات والدراسات التي تشتغل على الواقع الإسلامي المعاصر، وعلى التحديات التي يواجهها مسلمو اليوم، والتي يُحْسَب لها الترحال مع أبرز معالم هذه التحديات، سياسية كانت أم فكرية أم اقتصادية... إلخ، دون التوقف عند تحدٍّ من نوع آخر، يهم المسلمين القاطنين في ديار غير إسلامية[5]، والذين يعيشون على إيقاع «تحدٍّ مزدوج»، مقارنة مع «التحدي الأفقي» الخاص بمسلمي الدول الإسلامية[6].

في معرض تقديم كتاب صدر مؤخراً في الساحة المغربية، ويحمل عنوان «الإسلام والأصولية وخيانة الموروث الإسلامي: أبحاث كتبها باحثون مسلمون غربيون»، نقرأ للباحث جوزيف أ. ب لمبارد[7] أن الذين «ساهموا في هذا الكتاب، شأنهم شأن الكثير من الناس في الغرب، قد رَوَّعهم وأحبط هممهم التوتر المتنامي بين الإسلام والغرب. لكن بخلاف أغلب هؤلاء المواطنين، فنحن مسلمون وُلدنا في الغرب أو هاجرنا إليه، لهذا نجد أنفسنا في مأزق حقيقي أصبح فيه الدين الذي نشأ البعض منا في أحضانه، والبعض الآخر منذ اعتناقهم إياه، مقترناً بالنسبة لكثير من جيراننا وزملائنا في العمل، بإيديولوجيات أقلية منشقة وجانِحة»[8]، ويضيف الباحث في شهادة رصينة للغاية، أنه «على الرغم من وجود عدة منظمات ذات اهتمام، فإن الجالية المسلمة بالعالم الغربي لم تتمكن من تعبئة الموارد الفكرية للموروث الإسلامي، بهدف التأثير على مجرى القضايا المعاصرة»[9].

---

(5) من القارة العجوز إلى قارة الكفر، مروراً ببلاد السند والهند والقارة التي أبادت حضارة الهنود الحُمر.

(6) مُحق لنا التنويه بصدور العدد العاشر والحادي عشر معاً من المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث (مجلة نصف سنوية)، مستعرضاً في جزأين كبيرين (حوالي 800 صفحة)، ملفات تهم بشكل مباشرة أوضاع الأقلية، وجاء العدد المزدوج موزعاً على الأبحاث التالية: تأصيل قضية المشاركة السياسية في الفقه السياسي الإسلامي، مراجعات في فقه السياسة الشرعية، السياسة الشرعية بين المبادئ والتاريخ، الواقع الأوروبي من حيث علاقة الدين بالسياسة، والمشاركة السياسية: آفاقها وضوابطها وفقهها.

(7) أمريكي مسلم، أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

(8) جوزيف أ. ب لمبارد، تقديم كتاب «الإسلام والأصولية وخيانة الموروث الإسلامي: أبحاث كتبها باحثون مسلمون غربيون». كتاب أعده للنشر سيد حسين نصر. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية. مطابع فضالة، الطبعة الأولى، 2007.

(9) المرجع السابق نفسه.

لا تنقص الأمثلة التي تزكي الحديث عن تحدٍّ مزدوج تعيش على إيقاعه الأقليات الإسلامية في الغرب والشرق على حد سواء، أو التي تتقاطع مع ما أشار إليه الباحث الأمريكي المسلم، فإذا كانت مفاهيم مثل «العولمة» و«العلمانية» و«النهضة» و«الإصلاح» و«التدين الجديد» و«التجديد الديني» و«القراءات الحداثية للقرآن الكريم».. إلخ، هي العناوين البارزة للعديد من الندوات التي تقام في عقر الدول العربية والإسلامية، باعتبارها توجز بعض أبرز التحديات المفاهيمية التي تواجه واقع الأمة، فلنا أن نتصور طبيعة التحدي الخاص بالأقليات الإسلامية إذا تعلق الأمر بمفاهيم من قبيل العلمانية، والتعاطي مع تطبيقات هذا المفهوم على أرض الواقع الفرنسي أو البريطاني على سبيل المثال لا الحصر[10].

وبين أيدينا مثال بارز على التحدي المزدوج التي تواجهه الأقليات الإسلامية في الغرب[11]، وجاء في ثنايا سؤال لأحد المستفسرين، حول الموقف الشرعي من الوقوف للنشيد الوطني، وقد جاء رد الفقهاء في موقع إسلامي على شبكة الإنترنت، أن «الوقوف للنشيد الوطني في بلاد الإسلام لا شيء فيه، لأنه تعبير عن حب هذا الوطن، وأما في غير بلاد الإسلام، فإنه لا يمكن الحكم عليه بالحرمة، لأنه ليس دليل ولاء، أو موافقة على أحكام تلك البلاد، بل هو من الواجبات المعاصرة للمواطَنة، ولا يعني موافقة النظام الحاكم فيه». أما الشيخ فيصل مولوي نائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، فيرى في الرد على الاستفسار نفسه أنه «إذا كان المسلم يعيش في وطن يحكمه نظام غير إسلامي، فهو مطالب باحترام رموز هذا الوطن، كالنشيد الوطني والعلَم وغيرها. هذه نتيجة طبيعية وهي من واجبات المواطنة حسب الأعراف المعاصرة... والوقوف للنشيد الوطني لا يعني موالاة النظام، بل الواجب على المسلم أن يسعى لتغيير النظام عن طريق الدعوة، ولا يجوز له طاعة أي نظام إذا كان معصية»[12].

---

(10) خلال زيارته التي قام بها إلى الفاتيكان قبيل أعياد الميلاد، أثار الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي بالتصريحات التي أدلى بها في حضرة البابا بينيديكتوس السادس عشر، مخاوف أطراف عديدة في فرنسا بتشديده على «الجذور المسيحية للمجتمع الفرنسي»، والتي بدا أثناءها، كما أشارت إحدى المتابعات الإعلامية، وكأنه يقفز على الخيار العلماني الذي تم إقراره منذ نحو مئة سنة، مضيفاً أنه في هذا العالم المهووس بتحقيق الرفاهية المادية، تحتاج فرنسا إلى الكاثوليكيين المؤمنين الذين لا يخشون من الجهر بانتمائهم الروحي، ولا بقناعاتهم»، ومُشَدّدا على «أن العلمانية ليست لديها السلطة التي تخوّلها عزل فرنسا عن جذورها المسيحية».

(11) ومنها المسلمون المواطنون أو ضيوف الإقامة في أوروبا.

(12) نقلاً عن باب الفتاوى في موقع «إسلام أون لاين». بتاريخ 2005/11/16.

نحن بصدد نموذج إحصائي خاص بحالة دولة إسلامية، ومع أنه خاص بمفهوم «المواطنة»، إلا أنه يعطينا فكرة عن تعقيدات الصورة إذا كان الأمر يتعلق بحالة المسلم المقيم في دولة غير إسلامية، خاصة إذا استحضرنا نقل فتوى تقول بالحرف إنه من «الواجب على المسلم أن يسعى لتغيير النظام عن طريق الدعوة، ولا يجوز له طاعة أي نظام إذا كان معصية»! ألا تتقاطع هذه الأطروحة الصريحة مع أطروحات معاصرة، لا زالت تروج بشكل أو بآخر في أدبيات بعض الحركات الإسلامية، مفادها أن «الوطنية تُعتبر ردة عن الإسلام»، أو أن «الحضارة المعاصرة حظيرة بهائم حيوانية صنعها فريق من الكفار والجهلة» أو أنه ينبغي «على المسلم الذي يسافر إلى بلاد الكفرة ليتعلم أو يتاجر أو يتطبب أن يقيم بينهم وهو يظهر العداوة لهم»... إلخ؟.

يمكننا تفريع النقاش عبر الاستشهاد بأسئلة مباشرة تهمّ مسلمي الغرب، ونتوقف عند نموذجين اثنين من هذه الأسئلة:

1. هل يجوز للمسلمين الذين يعيشون في مجتمعات غير إسلامية المشاركة في الانتخابات التي تجري في هذه البلاد، مع الاعتبار أنهم قد يكونون أعضاء في المجالس التشريعية لهذه البلاد، والتي لا تجعل الشريعة دستور الحكم؟[13].
2. هل يجوز للمسلم المقيم في بلاد الغرب المشاركة في التصويت في البرلمان واختيار غير المسلمين، بحجة أنهم سيتعاطفون مع القضايا الإسلامية وبغرض تحقيق بعض المصالح للمسلمين؟[14].

وفي الحالتين، معاً، وحالات أخرى طبعاً، ثمة تدخل فقهي للحسم في «الجواب الشرعي»، تأسيساً على اجتهادات «المجمع الفقهي الإسلامي»، ومقره مكة المكرمة، أو «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث»، وفي الحالتين معاً، ثمة أصوات إسلامية مقيمة في الغرب، تدعو إلى تأسيس نوع من التنسيق مع المؤسسات الفقهية الموجودة في الدول العربية والإسلامية، مع إفساح المجال لتكوين أئمة مقتدرين، ومستوعبين لمتغيرات وطبيعة الحياة الغربية إجمالاً،

(13) جاء السؤال في موقع «إسلام أون لاين. نت»، بتاريخ 2005/5/23.
(14) السؤال في موقع «إسلام أون لاين. نت»، بتاريخ 2007/5/6.

للحد من سياسة «تصدير العلماء والمُرشدين»، التي تتبناها العديدة من الدول العربية والإسلامية، والتي غالباً ما تلوّح بعصا التمويل والتأطير كلما تعلق الأمر بالحديث عن التقزيم منها، أو الإسهام في الحد من تأثيرها على مجريات أحوال الأقليات الإسلامية في الغرب، كما تجسد عملياً في ثنايا النقاش الذي دار حول ضرورة وجود فقه خاص للأقليات المسلمة في الغرب أو أميركا، يراعى فيه التيسير والترخيص بناء على ما تقتضيه الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها، في أشغال الجلسة الثانية لمجمع فقهاء الشريعة بأميركا في دورته الخامسة بالبحرين، والتي انعقدت في أواخر شهر نوفمبر (تشرين الثاني) 2007.

مسلمو أوروبا وسؤال المرجعية

كان الباحث الفلسطيني بشير موسى نافع محقاً، عندما اعتبر أن «ما تحتاجه المجتمعات الإسلامية اليوم، أكثر من حاجتها إلى أي شيء آخر، هو إعادة بناء المرجعية»، وأن «ثمة حاجة ملحة للعودة بالمرجعية الإسلامية إلى العلن، إلى الفضاء الحُر، واستعادتها من الزوايا المظلمة وأنفاق العمل السري والتعبئة الإيديولوجية»[15]. ويقفز سؤال المرجعية على سؤال أهلية مؤسسات الإفتاء المعنية بالتعاطي مع النوازل المؤرقة، التي يصطدم بها العقل الإسلامي المعاصر بشكل جلي، في حالة الأقليات الإسلامية. ونحن نفترض جدلاً أنه تم الحسم مع مصداقية وأمانة مؤسسات الإفتاء الخاصة بالأقليات الإسلامية، أي أننا نصرف النظر عن حسابات السياسة والمذاهب والمصالح والمناصب، القائمة بين الدول العربية على الخصوص في مجال الهيمنة على مؤسسات الإفتاء من جهة، وتولي مناصب قيادية في المؤسسات التي تمثل الأقليات الإسلامية في الدول الأوروبية على الخصوص.

ولتبيان مدى التأثير السلبي للاشتباك السياسي والأمني بين الدول العربية والإسلامية على مناصب هذه الممثليات، نستحضر ما جرى في الحالة الفرنسية دون سواها، حيث إن معارك تولي القيادة في إدارة «المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية»، امتدت، إلى

(15) بشير موسى نافع: تفجيرات لندن ووجهان لأزمة علاقة المسلمين بالعالم.. القدس العربي 2005/7/21.

تدخل الرئيس الفرنسي الحالي، نيكولا ساركوزي، عندما كان وزيراً للداخلية، بهدف تأسيس وفاق بين أبرز ممثلي الجالية الإسلامية، ونقصد عمدة مؤسسة «مسجد باريس»، وهو مقرب من الجزائر، ورئيس «الفيدرالية العامة لمسلمي فرنسا»، وهو مقرب من المغرب، ثم الفصيل الثالث، الأمين العام لـ«اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا»، وهو تنظيم محسوب على الحركات الإسلامية المعتدلة، بل إن الأمور تطورت في «الفصيل المغربي»، إلى درجة تورط إسلاميين مغاربة مقيمين في فرنسا مع مسؤولين محسوبين على وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب، من أجل الإطاحة برئيس «الفيدرالية العامة لمسلمي فرنسا»! ولاحظ المفكر الفرنسي المسلم إريك جوفروا أن «الإسلام الفرنسي في شكل خاص، لا يزال خاضعاً للإيديولوجيات والتناقضات الوطنية السائدة على الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، وخاضعاً للارتباطات الدبلوماسية أو السياسية التي تربطه بالبلدان الأصلية»، مضيفاً أن «الشباب المسلم يرفض الإسلام المتوارث عن الآباء، إسلام قد يُختزل في الحلال والحرام، ويرونه نوعاً من العقيدة الشكلية الغثة. فهم، على غرار الطبقات الاجتماعية الأخرى، يحسون أنهم في حاجة إلى الوصول إلى روحانية أصيلة، تكون عاملاً للصحوة والتحرر»[16].

ولنا أن نتصور طبيعة الحسابات السياسية والمذهبية الخاصة بمسلمي القارة، إذا علمنا أن عدد المسلمين في أوروبا الغربية لوحدها، يناهز اليوم 15 مليوناً على أقل تقدير. وتضمّ فرنسا وحدها ما لا يقل عن خمسة ملايين منهم، مما يجعلها أول بلد في أوروبا من حيث عدد المسلمين في الديار الأوروبية[17]. أما في بريطانيا، فقد تطورت الأمور إلى درجة صدور مجلة «تايم آوت» الاجتماعية اللندنية، في أحد أعدادها للعام الماضي، بغلاف أخضر اللون يتصدره عنوان بالعربية يقول «هل مستقبل لندن إسلامي؟»، تأسيساً على معطى ميداني، يثير هواجس التيارات اليمينية المتشددة، ويفيد أن «الدين الإسلامي هو أكبر الديانات وأسرعها نمواً بين أديان المقيمين في العاصمة البريطانية»، وكانت صحيفة

(16) انظر: إريك جوفروا: نظرات إلى التاريخ والقضايا والمستقبل. «الحياة»، لندن، 2007/6/9.

(17) على ذمة ما أشار إليه إريك جوفروا، مرجع سابق.

«ذي تايمز» ذكرت في عدد 2007/6/6 أن اسم محمد أصبح أكثر الأسماء انتشاراً في بريطانيا بعد جاك، ويتوقع أن يحتل المرتبة الأولى في غضون الأشهر القادمة، حيث أطلق اسم محمد في عام 2006 على 5991 مولوداً في مقابل 6928 لاسم جاك و5921 لتوماس و5808 لجوشوا و5208 لأوليفر[18].

ولتبيان أهمية الحسم في سؤال المرجعية، نستحضر النموذج التالي، الذي يبرز طبيعة التحديات المزدوجة، التي تميز واقع الأقليات الإسلامية، ويتعلق بالموقف من الشواذ (أو المثليين) الجنسيين في بريطانيا، بالصيغة التي اندلعت يوماً ما بشكل مثير، بعد فتح تحقيق قضائي ضد إقبال سكراني، وهو الأمين العام لـ «مجلس مسلمي بريطانيا»، وذلك على إثر وصفه للمثليين الجنسيين (أو اللواطيين بالتعبير القرآني) بأنهم «ضارون للمجتمع وغير مقبولين»، وكان سكراني -الذي يحمل لقب «سير»- تحدث في بداية شهر يناير (كانون الثاني) 2006 حول الزواج المدني الذي اعترف بالعلاقات بين المثليين، ووصفه بأنه «لا يسهم في بناء قواعد المجتمع، وتعزيز العلاقات العائلية، ولا يشجع المجتمع على التعاون والمشاركة»، مضيفاً بخصوص العلاقات بين المثليين «إن ما يجعلها ضارة أن هناك سبباً واضحاً لعدم قبولها وهو أن كلا الدينين المسيحي والإسلامي يرى أنها ضارة»، مشيراً أيضاً إلى أن «الأبحاث العلمية تحدثت عن وجود علاقة بين عدد من الأمراض وممارسة الشذوذ الجنسي». أما المتحدث باسم المجلس، «عنايت بنغلوالا»، فقد صَرَّح بالحرف إن «تعليقنا الوحيد على هذه القضية هو أن ممارسة اللواط مرفوضة وتعتبر إثماً في الديانة الإسلامية، وإن «إقبال سكراني كان يحاول تقديم ما ورد في النصوص الدينية حول الشذوذ»[19].

---

(18) انظر التقرير الإخباري الصادر في يومية «الحياة» اللندنية تحت عنوان: «مجلة اجتماعية بريطانية تتساءل: هل تصبح لندن مدينة إسلامية؟»، الحياة، لندن، 2007/6/8.

(19) «الشرطة تحقق في تصريحات لرئيس المجلس الإسلامي البريطاني حول الشذوذ الجنسي»، قصاصة إخبارية، «القدس العربي»، لندن، 2006/1/13. وكان سكراني قد تحدث في السابق عن الشذوذ باعتباره مفهوماً لا يؤمن به المسلمون، منتقداً محاولات الحكومة لإلغاء القانون 28 الذي يمنع ترويج الشذوذ في المدارس والمؤسسات العامة.

والسؤال الذي يطرح نفسه: من هو الفقيه المسلم المُخوَّل الإفتاء في هذه النازلة؟ وهل من حق إقبال سكراني التصريح بهكذا أقوال؟ نحن نطرح جزءاً من الأسئلة الحرجة المفروض طرحها بشكل صريح وواضح: كيف يوفق سكراني بين النطق باسم إحدى المرجعيتين:

- **مرجعية دينية:** مسيحية (لأنها المرجعية الدينية الأولى في بريطانيا)، وقد اضطر الرجل إلى الاستشهاد بموقف المسيحيين في بريطانيا من قضية المثليين الجنسيين، أو إسلامية (لأن سكراني «مواطن مسلم» مقيم في بريطانيا).

- **مرجعية علمية:** حيث استشهد سكراني بنتائج بعض الأبحاث العلمية، التي أثبتت وجود علاقة بين عدد من الأمراض وممارسة الشذوذ الجنسي، وذلك في معرض تزكية معارضته للممارسات الجنسية المثلية في المجتمع البريطاني، الذي يقيم فيه باعتباره «مواطناً مسؤولاً عن أقلية في هذا المجتمع» (دون أن نأخذ بعين الاعتبار أنه يحمل لقب «سير»).

هناك إجابة اختزالية على مثل هذا التساؤل، لعل ما يلخصها حديث أحد الأكاديميين المصريين المقيمين في بريطانيا، من أن المسلمين في بريطانيا «مطالبون بنوع من التنازلات، ليس عن هويتهم وممارستهم الدينية ولكن عن بعض الأشياء التي تتناقض مع قيم المجتمع البريطاني، والتركيز على المشاركة السياسية لإحداث تأثير في المجتمع الذي يعيشون فيه، والنأي بأنفسهم عن أئمة المساجد المتشددين، الذين ينشرون ثقافة العنف وعدم التسامح، والتفاعل مع المجتمع الذي يقيمون فيه والذي أعطاهم الكثير»[20].

هناك جانب كبير من الصحة والصراحة في الحديث عن أحقية «النأي عن أئمة المساجد المتشددين، الذين ينشرون ثقافة العنف وعدم التسامح»، لولا أن الحديث عن تقديم «بعض التنازلات، ليس عن الهوية والممارسة الدينية، ولكن عن بعض الأشياء التي تتناقض

---

(20) سعيد شحاتة (أكاديمي مصري مقيم في بريطانيا): مسلمو بريطانيا بين التعددية الثقافية والاندماج، «الشرق الأوسط»، لندن، 2007/5/22.

مع قيم المجتمع الغربي» يفترض الحسم في طبيعة الأئمة المعتدلين المشهود لهم بالاعتدال والصراحة في آن، وانتظار ما الذي يمكن أن يصدر عن الرأي العام الغربي (الأوروبي نموذجاً)، عندما يدلي الإمام المعني برأيه الفقهي في إحدى قضايا الساعة التي تهم هذا المجتمع الغربي أو ذاك.

وهناك سوابق عديدة، تؤكد جلياً أن الأمر ليس هيناً بالمرة، بالصيغة التي يطالبنا بها الأكاديمي المصري، ونستشهد بمثال عملي، يصب في هذا الصدد، ويتعلق بتبعات تصريحات أدلى بها مفتي مسلمي أستراليا، الشيخ تاج الدين الهلالي (المصري المولد)، والذي أغضب الرأي العام الاسترالي والزعماء السياسيين برأيه هذا، وبتحميله غير المُحجبات مسؤولية التعرض لاعتداءات جنسية، مما دفع البعض إلى المطالبة بترحيله من البلاد. ومرد ذلك، حسب قصاصة إخبارية أنه انتقد في خطبة حول موضوع الزنا، أمام نحو 500 من أتباعه، أولئك «الذين يطاردون الفرائس سواء من النساء أو الرجال، الذين يسعون لإقامة علاقات جنسية خارج رباط الزواج، ويفعلون ذلك من خلال ملابس مغرية». وحسب موقع فضائية «العربية» الذي أورد الخبر، فقد تسببت تصريحات الهلالي في توتر العلاقات بين الحكومة الأسترالية ومسلمي أستراليا الذين يشكلون 1.5 في المئة من سكان البلاد البالغ عددهم 20 مليون نسمة، وقد اضطرت «رابطة المسلمين اللبنانيين الأسترالية» إلى إصدار قرار يقضي بإيقاف الشيخ الهلالي، ومنعته من إلقاء الخطب لمدة ثلاثة أشهر، لكن زعماء مسلمين آخرين ورجال سياسة طالبوا بتنحيته. أما جون هاورد رئيس الوزراء الأسترالي السابق، فقد صرح بأن «هناك حاجة لاتخاذ إجراء أشد ضد الهلالي»، الذي وصف يوماً هاورد نفسه والرئيس الأمريكي جورج بوش ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير بـ(محور الشر)[21]. وقد تطورت الأمور فيما بعد إلى درجة تنحية الشيخ عن منصب الإفتاء لمسلمي أستراليا.

(21) موقع «العربية. نت»، تقرير إخباري. مقال مؤرخ في 2006/10/27.

وقد يكون مصير الشيخ الهلالي بالتنحية عن هذا المنصب، تحصيل حاصل، لأنه لم يجتهد بما فيه الكفاية في معرض «تقديم بعض التنازلات، ليس عن الهوية والممارسة الدينية ولكن عن بعض الأشياء التي تتناقض مع قيم المجتمع الغربي»[22].

نحو مرجعية إسلامية أوروبية

إذا سلمنا مع المتتبعين بأن واقع الأقليات الإسلامية في الغرب يبقى حالة غير مسبوقة في تاريخ العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، وأنه يُجَسِّد فرصة نادرة للتعايش إن توافرت المقومات التي تضمن استمراريته، فإن علينا التسليم أيضاً، بأنه واقع يُفْرِز تحديات كثيرة، أبرزها الصعوبة التي يواجهها المسلمون على مستوى الفرد أو الجماعة، في التوفيق بين الالتزامات الدينية ومتطلبات الاندماج، وضمن هذا المنظور، نتفهم توقيع حوالي 400 منظمة إسلامية على ميثاق يحدد قواعد مشتركة لسلوك المسلمين في أوروبا. ويحث الميثاق الذي أُعلن عنه في بروكسل (يناير/كانون الثاني 2008) المسلمين على «المشاركة في بناء المجتمع الأوروبي الديمقراطي»، ويتضمن «المبادئ الديمقراطية الأساسية واحترام حقوق الإنسان، التعددية، مساواة الرجل والمرأة وفصل الدين عن الدولة»، ويشدد على «أهمية التفاهم المتبادل والحوار التفاعلي بين الثقافات، كما يستنكر الإرهاب»[23].

---

(22) أعيش في أستراليا كمهاجر منذ سنين طويلة، وأستمع دائماً لخطب الشيخ الهلالي من خلال حضوري لمسجده في لاكمبا بسيدني، وهو خطيب مقتدر ومعتدل ويفقه دينه، وما طرحه حول الإغراء الأنثوي من خلال اللبس والتصرف ودوره الكبير في تزايد مشاكل الاغتصاب والتحرش الجنسي، شيء تتفق عليه كل الشرائع والأديان السماوية، وكذلك كل نظريات علم النفس والاجتماع والإجرام. ولكن لكون الموعظة جاءت من رجل مسلم ولكونها تخص قضيه حساسة لديهم (عري المرأة) لذلك ثارت ثائرتهم. وسوف نتجاوز ثنايا دفاع الشيخ عن نفسه، من قبيل الحديث عن كون فرقة تكفيرية ضالة من (الأحباش) موجودة في أستراليا تحظى بدعم حكومي تقود الحملة الإعلامية الشرسة ضده، وأنهم موجودون في أستراليا ولهم دار للفتوى. ونتوقف عند التعليق سالف الذكر، والصادر عن مواطن أسترالي مسلم (نقلاً عن موقع الشرق الأوسط في شبكة الإنترنت)، لأنه يُجَسِّد أبلغ رد أيضاً على مطالب رئيس الوزراء الأسترالي، لأن أهم إشكال في تصريحات الشيخ تاج الدين الهلالي يكمن تحديداً في الانطلاق من مرجعية إسلامية صريحة في معرض التعقيب على ظاهرة عري بعض النساء، فلماذا هذا النفاق والتهرب من تسمية الأمور بمسمياتها الحقيقة دون لف أو دوران، اللهم إن كان البعض يصر على اختزال اجتهادات الشيخ في فقه الحيض والنفاس. منتصر حمادة: جرأة شيخ أسترالي، «القدس العربي»، 2006/11/15.

(23) عبد الله مصطفى: تقرير إخباري. بروكسل: 400 منظمة إسلامية توقع على ميثاق يحدد قواعد مشتركة لسلوك المسلمين في أوروبا. «الشرق الأوسط»، لندن، 2008/1/13.

والحال أن الحديث عن «فصل الدين عن الدولة» -نموذجا- يثير إشكاليات فقهية ومعرفية جمة، حتى داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، وتحديات أكبر بالتأكيد داخل المجال التداولي الغربي (الأوروبي، بالنسبة لثنايا الميثاق الأخير)، وقد يكون الدافع نحو طرق باب الاجتهاد للحسم في هذه الإشكاليات، وراء دعوة المفكر الإسلامي طارق رمضان، التي وجهها مؤخراً في محاضرة له إلى ما وصفه بـ«ضرورة إعادة النظر في كثير من الأفكار والمفاهيم بالعالم الإسلامي على أساس الجمع بين فهم النصوص وإدراك الواقع»، وأن «هناك كثيراً من المفاهيم التي ينبغي إدراكها في سياقها التاريخي كمفاهيم المجتمع الإسلامي والمجتمع غير الإسلامي، ودار الإسلام أو التوحيد، ودار الحرب أو الكفر» وأن «بعض المجتمعات ذات الأقلية المسلمة تعد أكثر احتراماً ومراعاة لبعض القيم والمبادئ التي يدعو إليها الإسلام، كاحترام الكرامة الإنسانية، من المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة»[24].

خاتمة

والنتيجة، نحن إزاء مطالب أكاديمية وفقهية وسياسية، تروم الدعوة إلى تقديم بعض التنازلات، ليس عن الهوية والممارسة الدينية، ولكن عن بعض الأشياء التي تتناقض مع قيم المجتمع الغربي، وإعادة النظر في كثير من الأفكار والمفاهيم في العالم الإسلامي، على أساس الجمع بين فهم النصوص وإدراك الواقع، وأخيراً، وليس آخرا، حتمية مصادقة مسلمي أوروبا على المبادئ الديمقراطية الأساسية واحترام حقوق الإنسان، التعددية، مساواة الرجل والمرأة وفصل الدين عن الدولة. وهذه مهام جسام تتطلب تحصيل قابلية لنقد الذات، وقابلية أكبر لتحرير اجتهادات تخدم موقف الإسلام والمسلمين والإنسان، لأن هذا الدين جاء أصلاً «رحمة للعالمين»، بالتعبير القرآني هذه المرة.

أشرنا في مطلع هذه الورقة إلى أننا سنركز أكثر على طرح الأسئلة، وهو ما نعتقد أننا اجتهدنا على قدر الاستطاعة المفاهيمية والميدانية في القيام به.

(24) جاء ذلك في محاضرة ألقاها يوم الجمعة 4 يناير (كانون الثاني) 2008، بمركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بمدينة وجدة المغربية، حول موضوع «العالم الإسلامي: أي مشروع اجتماعي وسياسي؟». انظر نص المتابعة الإعلامية للندوة على صفحات يومية «الصحراء المغربية»، الدار البيضاء، عدد 2008/1/8.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الإسلام السياسي والجالية الجزائرية في فرنسا

د. الحسين الزاوي(*)

سنحاول في هذه الدراسة تركيز مجال اهتمامنا على نموذج الإسلام الأوروبي بفرنسا وتحديداً في علاقته بالهجرة الجزائرية وما انجرّ عنها من تطورات كان لها تأثير كبير وفاعل على ضفتي المتوسط، وهي التطورات التي حملت كذلك الكثير من التداعيات على مستوى صنع وبلورة جزء من الأحداث المعاصرة خلال السنوات القليلة الماضية التي سبقت دخول العالم إلى القرن الجديد.

(*) كلية العلوم الاجتماعية، وهران، الجزائر.

العلاقة بين الإسلام وأوروبا علاقة ذات أبعاد متعددة، وقد بدأت انطلاقاً من توجهات حضارية ودينية مع أوروبا المسيحية في القرون الوسطى، ووصلت إلى تجلياتها المعاصرة مع تدشين الحروب الاستعمارية، وما انجر عنها من هجرات متتالية لليد العاملة المسلمة، نحو الحواضر الصناعية الكبرى في الجزء الغربي من القارة الأوروبية. ويمكن القول إن الهجرة الإسلامية تختلف سماتها ومميزاتها باختلاف البلدان الأصلية المصدرة لليد العاملة نحو أوروبا، فهناك الهجرة الخاصة بدول المغرب العربي، والهجرة العربية المشرقية، إضافة إلى الهجرة القادمة من الدول الإسلامية الآسيوية مثل باكستان وبنغلادش المتواجدة أساساً بالمملكة المتحدة، وأخيراً الهجرة التركية التي انحصرت بشكل أساسي بألمانيا لأسباب تاريخية واقتصادية.

ولأن خصائص الوجود الإسلامي في أوروبا تختلف باختلاف البلدان الأصلية للمهاجرين، ما يجعل الحديث عن الإسلام الأوروبي حديثاً عن الإسلام بمعناه التعددي، حتى وإن حاولت التيارات السلفية مع نهاية السبعينيات من القرن الماضي، أن تفرض على الجميع فهماً معيناً للدين.

وعليه فإن الظاهرة الإسلامية في أوروبا يجب التعامل معها، من خلال توظيف أدوات تحليل متعددة، تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الجالية المهاجرة من جهة، وطبيعة العلاقة التي كانت تربط البلد الأصلي بالقوة الاستعمارية السابقة، لأن القوى الاستعمارية الكبرى في أوروبا مثل بريطانيا وفرنسا، تعاملت مع مستعمراتها السابقة وفق استراتيجيات مختلفة، فهناك بلدان كان للوجود الاستعماري فيها حضور باهت، في مقابل حضور قوي وضاغط في بلدان أخرى، لذلك فإن الذاكرة الجماعية والخيال الشعبي، يلعبان دوراً رئيسياً في فهم وتسيير علاقة كل جالية بالقوة الاستعمارية السابقة، خاصة على مستوى إدارة الصراعات الاجتماعية، ومواجهة المشاكل الاقتصادية والمهنية، وكل ما يتعلق بسياسات إدماج المهاجرين المسلمين في النسيج الاجتماعي والثقافي الأوروبي، في سياقات تتأثر في الغالب بما يقع في الشرق الأوسط بصورة إيجابية أو سلبية.

فالهجرة المغاربية نحو فرنسا مثلاً، لا يمكن التعامل معها أو تحليل معطياتها بالأسلوب والطريقة نفسها، فالجاليتان المغربية والتونسية تختلف وضعيتهما عن وضعية الجالية الجزائرية، بالنظر إلى الأسباب التاريخية التي يعرفها الجميع، حيث شهدت الجزائر استعماراً استيطانياً يختلف عن نموذج الحماية الفرنسية للمغرب وتونس. كما أن الهجرة المغربية نحو الأراضي المنخفضة، وتحديداً باتجاه كل من هولندا وبلجيكا، تتميز بخصائص مغايرة لما هو عليه الأمر بالنسبة لحضور المهاجرين المغاربة بفرنسا، الدولة الاستعمارية السابقة، وذلك فضلاً عن أن بلجيكا وهولندا لم تستعمرا بلداً عربياً إسلاميًا، مما يجعل الحضور الإسلامي يتميز فيهما بخصوصيات، يفترض أخذها بعين الاعتبار عند كل مقاربة لموضوع الإسلام الأوروبي.

هناك من ناحية أخرى بلدان أوروبية لم يسبق لها أن كانت جزءاً من القوى الاستعمارية، ولم ترسل جنودها إلى مناطق نزاع خارج دولهم، ويصدق ذلك بشكل أساسي على الدول الاسكندينافية التي لم تعرف حضوراً لافتاً لجاليات إسلامية ببلدانها إلا في مرحلة متأخرة من القرن الماضي، لذلك فإن خبرتها، ومن ثم تجربة مجتمعها المدني في التعامل مع معتقدات مواطنيها المسلمين، مازالت لم تتبلور بالقدر الكافي، إذا ما قارناها بالخبرة الثقافية والحضارية التي تمتلكها كل من فرنسا وبريطانيا في هذا المجال، وهو ما يفسر إلى حد ما سوء الفهم الذي نشب مؤخراً بين الدول الاسكندينافية والعالم الإسلامي.

الإسلام الأوروبي ونموذج الإسلام الفرنسي

إذا كانت فرنسا قد عرفت الهجرة كظاهرة داخلية منذ نهايات القرن التاسع عشر، وكان مصدرها آنذاك وسط وجنوب أوروبا، فإن الهجرة المغاربية وتحديداً الجزائرية لم تبدأ بشكل ملموس إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ولم يكن بالإمكان اعتبار أنها، على المستوى الرسمي على الأقل، تمثل هجرة بالمعنى المتداول للكلمة، انطلاقاً من أن الجزائر كانت تعتبر جزءاً من التراب الفرنسي، وبالتالي فإن الجزائريين كانوا يحملون في أوراقهم الرسمية صفة «فرنسي مسلم».

وبجدر التنويه في هذا الصدد، إلى أن وجود الجزائريين فوق التراب الفرنسي كان مؤقتاً في الفترات الأولى، وكان يقتصر على الرجال الذين يصلون فرنسا بغرض الحصول على عمل، أو كمجندين في صفوف الجيش الفرنسي، دون إحضار عائلاتهم، وبالتالي فإن تواجدهم لم يترك بصمات واضحة على الواقع الاجتماعي المحلي، لأن العمالة الوافدة إلى فرنسا كانت تعيش في مناطق معزولة، لا تربطها علاقات مباشرة بالوسط المستقبل باستثناء علاقات العمل المباشر. ويمكن القول إن الجيل الأول من المهاجرين لم تكن تطرح بالنسبة إليه أي صعوبات تتعلق بالاندماج في صفوف المجتمع الفرنسي، لأن ذلك لم يكن وارداً بالنسبة له لا من قريب ولا من بعيد، فالشيء الوحيد الذي كان يثير اهتمامه، هو توفير الشروط المادية التي تسمح له بالعودة إلى البلد الأصلي، والالتحاق بعائلته التي تنتظره، لأن البنية الذهنية العتيقة للإنسان الجزائري، لم تكن تسمح أصلاً بقبول فكرة تعريض وسطه الأسري لصدمة المواجهة المباشرة مع النموذج الاجتماعي الفرنسي، الذي كان يعيش لحظات انفتاح وتحول غير مسبوقة على مدى تاريخه الطويل، وهي تغيرات كانت تطرح الكثير من التحديات على المستوى النفسي والمعياري، حتى بالنسبة للمواطن الفرنسي البسيط، وبالتالي فإن الرفض لم يكن يرتبط بأواصر قوية وجلية بالمعتقد الديني، كما يمكن أن يقفز إلى الأذهان، لأن الوعي الإسلامي لدى الأفراد المهاجرين، كان يتميز في تلك المرحلة بهيمنة النموذج العرفي غير المهيكل وفق قواعد شرعية ضاغطة ذات معرفة ودراية بطبيعة وأصول المذهب الفقهي المتبع من طرف المجموعة المشكّلة لمنظومة القيم.

ومع بداية هجرة الجيل الثاني خلال نهاية الخمسينيات وبداية الستينيات في شكل مجموعات عائلية بسيطة، نتيجة لظروف الحرب التي كانت تعيشها الجزائر، بدأت تبرز الإفرازات الأولية لتحديات الاندماج الاجتماعي للجزائريين في النسيج الفرنسي، وخاصة أن أولياء تلك المرحلة لم تكن لهم المؤهلات التعليمية، التي تسمح لهم بمراقبة أبنائهم المنبهرين بجاذبية المحيط الجديد. وعرفت هذه الفترة زخماً كبيراً وتدفقاً غير مسبوق للوافدين الجدد، خاصة بعد استقلال الجزائر، ونزوح المئات من الجزائريين الذين كانوا متهمين بمساندة ودعم الجيش الفرنسي في الجزائر، وهم الذين ينعتون في الغالب بـ«الحركيين»،

وقد شكلت حياة أبنائهم بضواحي المدن الفرنسية أولى الصعوبات التي بدأت تستشعرها سلطات البلد المضيف، بالنسبة لقدرتها على تأهيل وإدماج هذه المجموعة الجديدة من مواطنيها الجدد.

ويمكن القول إن التحدي الديني لم يكن مطروحاً بالنسبة للجيل الأول من الأبناء، مثلما سوف يطرح بالنسبة للأجيال المقبلة، لأن إشكالية الهوية لم تكن واضحة من جهة، ولأن بوادر تأثير الإسلام السياسي لم تبرز بشكل جلي ومؤثر على مستوى النخب المتعلمة بالمغرب العربي، إلا في مرحلة متأخرة من القرن الماضي، خلافاً لما كان سائداً بالمشرق، وتحديداً بمصر، حيث كان الصراع بين القوميين والإسلاميين يتميز بضراوة كبيرة، ضمن أفق إيديولوجي أنتج الكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة.

ومع الجيل الثاني من الأبناء، وتدفق أعداد هائلة من المهاجرين في الثلث الأخير من القرن الماضي ضمن أكبر موجهة للهجرة نحو فرنسا، التي تضاعفت بصدور قانون التجمع العائلي الذي يسمح للعمال باصطحاب عائلاتهم، فقد سمح الاحتكاك الجديد بين الأبناء المولودين في الجزائر، والأبناء الذين ولدوا فوق التراب الفرنسي، ببروز شعور غريب بـ«العدوانية» الحضارية للمجتمع المستقبل، ليقفز بذلك سؤال الهوية بشكل مفاجئ، متخذاً أبعاداً لا تتناسب وحجم التحديات المطروحة، نتيجة تدخل عنصر ضاغط على مستوى صيرورة الأحداث، والذي تمثل في بروز ظاهرة الإسلام السياسي، بحكم تنامي وتصاعد تأثير التيارات السلفية، خاصة تلك التي رعتها واحتضنتها بعض الجمعيات الخيرية السعودية، والتي وجدت كذلك ضالتها وجزءاً من مرجعيتها الفكرية، في تنظيرات وأدبيات حركة «الإخوان المسلمين» التي انشق جزء منها، وتحول في مرحلة لاحقة إلى تنظيمات جهادية وتكفيرية.

وبذلك فإن صعوبات الانخراط السلس والفعال داخل المجتمع الفرنسي، برزت إلى الواجهة مع جيلي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وتفاقمت بحكم تراجع وانحسار أداء الاقتصاد الفرنسي، ووصول نسبة البطالة عند المواطنين الفرنسيين الأصليين

إلى مستويات قياسية، وما انجر عن كل ذلك من صعود كبير للنزعة القومية المتعصبة، ولردود الأفعال العنصرية عند قطاع كبير من الفرنسيين.

وقد حاول الطرف الفرنسي القيام ببعض الإجراءات العاجلة من أجل محاولة إدماج الشباب المهاجر في النسيج الاجتماعي العام، من خلال بلورة مشاريع اقتصادية تشجع رجال الأعمال والمستثمرين على التفاعل البناء مع أبناء المهاجرين على المستوى الاقتصادي، من أجل امتصاص نسبة البطالة المرتفعة في صفوف هؤلاء، الذين حصل معظمهم على الجنسية الفرنسية بحكم تطبيق مقتضيات قانون الجنسية، الذي يؤكد على حق المواطنة الكاملة لكل شخص يولد فوق التراب الفرنسي. كما أن الجانب الثقافي من تلك الإجراءات تمثل في منح حرية أكبر للمسلمين في إنشاء وتسيير أماكن العبادة، وقد صاحب ذلك الشق الديني اهتمام غير مسبوق للأوساط الثقافية والإعلامية في فرنسا بنموذج الأغنية الشبابية المعروفة بـ«الرَّايْ»، باعتباره وسيلة تسمح للشباب المسلم بالانفتاح على المجتمع الفرنسي، حيث شهدت فترة التسعينيات ترويجاً كبيراً لتلك الأغنية، من خلال رعاية واحتضان عدد كبير من نجومها، الذين تمكنوا بفضل هذه الفرص المتاحة من تحويل «الراي» إلى ظاهرة موسيقية ذات بعد عالمي.

ومع وصول الهجرة الجزائرية نحو فرنسا إلى مستويات متدنية بحكم التكوين الثقافي العالي لمعظم الوافدين الجدد، بدأ الوجود الإسلامي في فرنسا يتحول من مجرد ظاهرة اجتماعية بسيطة إلى قضية رأي عام وطني، يسهم أسلوب التعاطي معها في تحديد وحسم مختلف الاستحقاقات السياسية التي عرفتها فرنسا خلال العشرين سنة الأخيرة. لقد أصبح الإسلام يمثل الديانة الثانية في فرنسا بعد المسيحية، وبالتالي فلم يعد مسموحاً لأي تشكيلة سياسية أن تتعامل معه بمستوى غير لائق من الاهتمام والجدية. فاستقرار وديمومة الدولة الفرنسية أصبح مرهوناً في جانب كبير منه بمستقبل وجود المسلمين داخل نسيجها الاجتماعي ومحيطها الثقافي.

لقد استيقظ الفرنسيون فجأة على وقع تداعيات حالة جد معقدة كان يُعتقد إلى وقت قريب أنها مؤقتة ومرشحة للزوال، وكان هذا الشعور يسهم إلى حد ما في تقبل اختلاف الآخر معهم، بوصفه منتمياً إلى مجتمع لا تربطه أواصر قرابة حضارية، ولا يشكل بالتالي وجوده رهاناً محورياً في توجيه الخيارات الكبرى للمجتمع. لقد كان تقبل الاختلاف متساوقاً مع قناعة مؤداها أن الآخر المسلم لا يمكنه أن يؤثر أو يشكل تهديداً بشكل من الأشكال على الاستراتيجية الحضارية للمجتمع. كما وصل الكثير من السياسيين إلى الاقتناع بأن الإسلام يمثل ديانة «يصعب» إدماج أتباعها، لأنها ليست مجرد عقيدة دينية، ولكنها منظومة شاملة من التوجيهات تهيكل وتحاصر مجمل سلوك وردود أفعال أتباعها، وتم بالتالي إسقاط كل الاختلافات الموجودة بين المسلمين، ومن ثم اختزالها في صورة نمطية يروج لها الإعلام بكثير من التبسيط والإسفاف.

يقول ألان بوير Alain Boyer، «إن المسلمين في فرنسا مختلفون بشكل جذري من حيث أصولهم و"طريقة" معتقداتهم، مثلما هم مختلفون في درجة اندماجهم داخل المجتمع الفرنسي. وبالتالي فوحدة الكيان التي "يرمز" لها ويلخصها الإسلام، يمنحها لهم القطاع الغالب من المجتمع، في الوقت الذي لا تمثل تلك الوحدة سوى موضوع للبحث من طرفهم (...)، فالمسلمون في فرنسا ليسوا فقط مختلفين جذرياً بل هم منقسمون بشكل عميق. إنهم منقسمون بداية بسبب صراعات داخلية مستمرة ومعقدة من أجل السلطة، التي يمكن بالتأكيد أن نلقاها داخل مؤسسات دينية أخرى، لكنها لا تجد في هذه الحالة حلولاً ولا تحكيماً بسبب غياب سلطة مرجعية محترمة ومقبولة. كما يعود انقسامهم بدرجة أساسية إلى التدخلات المتعددة والمباشرة لدول أجنبية، من خلال التمويل وتكوين الأئمة بحثاً عن تحقيق السيطرة الدينية والسياسية على الجاليات المسلمة»[1].

فالإسلام كما هو واضح يتم خلطه في فرنسا وفي الغرب، بالإسلام المذهبي والسياسي، بعيداً عن محتوياته الحضارية والروحية، التي طالما أشاعت روح التسامح والحق

---

(1) Alain Boyer: L'islam en France coll: politique d'aujourd'hui, éditions: P.U.F, l'édition Paris 1998 P: 3.

في الاختلاف أثناء مرحلة الأوج الحضاري، في الوقت الذي تؤكد الشواهد التاريخية أن نموذج الإسلام العنيف والمتشدد كان محدود الانتشار من الناحية الزمنية، بمناطق جغرافية تتوفر على استعدادات أنثروبولوجية من أجل ممارسة العنف على نطاق اجتماعي واسع.

هجرة الإسلام السياسي من الجزائر إلى فرنسا

على الرغم من الأصول المتعددة للإسلام السياسي في فرنسا، بحكم تنوع الجاليات المسلمة المهاجرة، إلا أن النموذج الجزائري كان هو الغالب والمهيمن على المشهد العام بالنسبة لقطاع واسع من الشباب، وهو تجسيد كان يغلب عليه طابع التجنيد النضالي المضاد لنظام الحكم في بلد النشأة، كما أن أتباعه لم يكن لهم في الغالب تكوين ديني صلب، أو معرفة رصينة بقوانين الشريعة ومبادئ الفقه الإسلامي، فردود الفعل المتمردة للشباب من أصل جزائري، أخذت أحياناً أبعاداً أكثر عنفاً، نتيجة لتوفر مساحة أوسع من الحرية من جهة، ونظراً للإحساس الضاغط بالعنصرية والإقصاء في المدرسة والشارع، إضافة إلى عوامل التفكك الأسري بسبب هيمنة مدونة أحوال شخصية لم تكن العائلات الفرنسية من أصل جزائري مستعدة ثقافياً، وحتى نفسياً، لتقبلها. ولعل الأحداث التي عرفتها الضواحي الباريسية خلال سنة 2005 وفي شهر نوفمبر (تشرين الثاني) من سنة 2007، تبرز مقدار الصعوبة التي يواجهها الشباب من أصول عربية وإفريقية في الاندماج والتأقلم داخل المجتمع الفرنسي.

ويمكن القول إن الموقف الفرنسي المتعاطف ضمنياً مع تحركات «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» قبل الانتخابات التشريعية الملغاة في ديسمبر (كانون الأول) 1991، ساعد الكثير من مناضليها والمتعاطفين معها على الاستقرار في فرنسا. لكن تحول أجنحة داخل جبهة الإنقاذ إلى ممارسة العنف المسلح في الجزائر بداية من سنة 1993، جعل السلطات الفرنسية تعيد حساباتها، خاصة بعد نهاية ولاية الرئيس الاشتراكي «فرانسوا ميتران»، وتسلم الرئيس «جاك شيراك» لمقاليد السلطة، وأخذت السلطات الفرنسية موقفاً أكثر تشدداً من مناضلي

الجبهة، بعد تعرض الكثير من الإطارات والمثقفين للتصفية الجسدية من قبل الجماعات المسلحة، واضطرار الكثير منهم ممن بقوا على قيد الحياة لطلب حق اللجوء السياسي إلى فرنسا.

وقد مثلت تفجيرات 1995 في باريس بداية توجه قسم من مناضلي جبهة الإنقاذ من ذوي الأفكار الجذرية نحو بريطانيا، «جنة» المعارضة الإسلامية في تسعينيات القرن الماضي، حيث وجد الإسلام السياسي الجزائري الدعم والملاذ الآمن، كما أن قسماً كبيراً من الفتاوى التي اعتمدتها الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، استندت على توجيهات من بعض القيادات السلفية المقيمة في بريطانيا، والتي كان ينظر قسم كبير منها إلى العنف في الجزائر بوصفه يمثل البداية والمحطة الأولى لمسلسل ممتد، يهدف إلى تغيير الأنظمة في العالم العربي والإسلامي. ويعود سبب الصمت الذي كانت تواجه به السلطات البريطانية تحركات الإسلاميين الجزائريين فوق أراضيها إلى قناعتها الضمنية، ومن ثمة قناعة العديد من الدول الغربية ومن بينها الولايات المتحدة الأمريكية، بأن العنف في الجزائر له مبررات سياسية واضحة، ويمثل شكلاً من أشكال الحرب الأهلية في هذا البلد، بعد إلغاء سلطاته للمسار الانتخابي.

ولأن المراقبين الأجانب استندوا في بلورة أحكامهم على أبجديات سياسية جاهزة تنسجم مع روح الفلسفة التعددية كما هو متعارف عليها دولياً، فإنه لم يكن أمامهم إلا الاستنتاج أن ما حدث يمثل انقلاباً على الديموقراطية وهو بالفعل كذلك، لكنّ تفاصيل المشهد كما كشفت عنها الأحداث لاحقاً أبرزت أن قسماً كبيراً من مناضلي الحركة الإسلامية، لم يكن لديهم لا الاستعداد ولا حتى القناعة، من أجل الخضوع لمقتضيات اللعبة الديموقراطية، وقد كان ذلك واضحاً للعيان في البداية، حتى قبل إجراء الانتخابات منذ قيامهم بالعصيان المدني في سنة 1989، ورفعهم لشعار «لا ميثاق ولا دستور، قال الله قال الرسول». كما أن الأحداث الدامية التي سادت في منتصف التسعينيات من القرن العشرين أفصحت عن وجود تراكم هائل من ثقافة الحقد، وقد قالت بعض الصحف البريطانية عن المجازر التي حدثت إن العالم لم يشهد لها مثيلاً منذ حروب القرون الوسطى، وكتب البعض عن مشاهد

القتل والذبح والتنكيل بالجثث عناوين من قبيل «القتل على الطريقة الجزائرية»، وبدأ الشك يتسلل بذلك إلى عقول المتبعين للشأن الجزائري عن طبيعة ما حدث ويحدث.

وهكذا فإن فرنسا ومن ورائها بعض المنظمات الحقوقية الواقعة تحت تأثيرها، روجت لمقولة وشعار «من يقتل من؟»، خاصة بعد مقتل رهبان «تبحرين» بأعالي منطقة البليدة، وقد كان واضحاً أن جزءاً كبيراً من الخطوات التي اتخذتها فرنسا تجاه الجزائر أملتها اعتبارات مرتبطة بعوامل داخلية، ولم تكن منسجمة مع مسار المصالح السياسية والاقتصادية. وبداية من سنة 1996، بدأت فرنسا تمارس تضييقاً كبيراً على من تبقى من مناضلي جبهة الإنقاذ فوق أراضيها، ما أدى إلى اضطرار قسم كبير منهم إلى التخلي عن كل مظهر يوحي بانتمائه السياسي.

وغداة أحداث 11 سبتمبر (أيلول) التي عاشت فصولها الولايات المتحدة الأمريكية، فإن الإسلام السياسي المهاجر إلى فرنسا لم يعد له وجود مباشر وواضح المعالم على مستوى الأراضي الفرنسية، بل إن الأحداث التي عرفتها الجزائر، أسهمت في تراجع واضمحلال مجمل النفوذ الجزائري في فرنسا على مستوى الجمعيات الدينية والمساجد، لصالح نخب مغاربية أخرى. فقد سطع نجم المغاربة بوصفهم يمثلون في نظر قسم من الطبقة الفرنسية نموذج الإسلام المعتدل، الذي لا يخفي أو يبيّت في أجندته الخفية طموحات سياسية، يمكن أن تشكل خطراً على السلم الأهلي بفرنسا، وهي النظرة التي أصبحت بدورها محل شك بعد أحداث الدار البيضاء وتفجيرات مدريد. وقد اكتملت الصورة في الأخير بتحول «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» في الجزائر، إلى «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» الذي يسعى انطلاقاً من الجزائر كقاعدة خلفية، إلى تجنيد نخبة مغاربية تهدف إلى ابتزاز وتهديد المصالح الفرنسية والغربية بالمنطقة.

ويمكن القول عموما، إن أحداث 11 سبتمبر (أيلول) بأميركا هي التي جعلت قسماً واسعاً من الرأي العام الدولي، يتخلى جزئياً عن قناعته بأن ما حدث في الجزائر هو مجرد «حرب أهلية» جمعت قسماً من المجتمع ضد قسم آخر، نتيجة لإلغاء مسار انتخابي في الوقت

الذي كانت طبيعة الأحداث تفصح بشكل واضح، أن الشعب الجزائري كان يمارس في أغلب الفترات دور المتفرج السلبي على ما يحدث من صراع بين السلطة والجماعات المسلحة في الجبال والمناطق المنعزلة من جغرافية الجزائر، التي تتميز بصعوبة بالغة على مستوى التضاريس.

ولأن مجمل الطبقة السياسية الفرنسية، أصبحت مقتنعة بأن المعارضة الإسلامية لا يمكن أن تشكل بديلاً مقبولاً للنظام في الجزائر، الذي مازال يعيش على مشروعية ذاكرة حرب استقلال الجزائر، وبما أن التشكيلات الأخرى من المعارضة لا تتوافر لديها القدرة الكافية من أجل إحراج النظام، فإنها دخلت في مسلسل من المفاوضات المتعثرة، من أجل حمله على تغيير جزء من واجهته غير المقبولة لدى «لوبي» قدماء المعمّرين الفرنسيين، الذين ولدوا وعاشوا في الجزائر أثناء مرحلة الاستعمار، ويرفضون رفضاً قاطعاً تركيبة النظام الحالي، الذي يستمد مشروعيته من جيش وجبهة التحرير، اللذين كانا سبباً في نكبة المعمرين وخروج فرنسا من الجزائر.

ويمكن القول إن الإسلام السياسي الجزائري بفرنسا لم يعد له وجود متميز وواضح المعالم خلال الخمس سنوات الأخيرة، خاصة منذ إعلان مجمل الدول الغربية حربها على ما تعتبره إسلاماً سياسياً يدعو إلى التشدد ويشجع على الإرهاب. كما أن الحرية الدينية للمسلمين في فرنسا، التي لم تكن في مستوى الحرية التي كانت تضمنها بريطانيا لرعاياها من المسلمين، ازدادت تقلصاً وانحصاراً، كما ازدادت الخشية من الإسلام على المستوى الشعبي، وبدأت الأجهزة الأمنية تكثف من عمليات مراقبتها للنشاط الديني الذي تمارسه الجالية الإسلامية، وانبرى قسم مهم من النخبة المثقفة في فرنسا من أجل الدعوة إلى بلورة نموذج إسلام متفتح، يحترم القواعد والمبادئ الجمهورية للدولة الفرنسية، التي نشأت على قواعد فصل الدين عن الدولة، مثلما تأسست المدرسة الجمهورية مع «جول فيري» ما بين 1880-1882 على أسس مجانية التعليم، والاختلاط والعلمانية، وإجبارية التعليم الابتدائي من سن السادسة حتى سن الثالثة عشرة. وقد شكلت بعض اجتهادات مفتي مرسيليا صهيب

بن الشيخ، الذي سبق وأنجز أطروحة بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا حول الإسلام والعلمانية في فرنسا، مناسبة للدعوة إلي ميلاد إسلام أوروبي، يأخذ في الحسبان ويراعي ثقافة المجتمعات المضيفة للجالية المسلمة.

وعموماً، فإن الإسلام السياسي الذي نتحدث عنه في فرنسا أو أوروبا، لا يتعلق بوجود أحزاب أو تنظيمات معترف بها، تروج لأسلوب معين في الحكم وإدارة شؤون المسلمين، ولكن ينحصر الأمر -في اعتقادنا- في تتبع وتقصّي التأثير الذي تمارسه التنظيمات السياسية الإسلامية في بلد النشأة، على سلوك وممارسات الجالية المسلمة، التي بدأت تعرف عودة غير مسبوقة للتدين، وتأكيداً متزايداً على ضرورة الالتزام بكثير من القواعد الفرعية في الفقه على مستوى السلوك والمعاملات اليومية، وذلك في صفوف بعض الفئات التي تعاني من التهميش والبطالة.

وهكذا فكثيراً ما تبرز فجأة مظاهر وتوجهات من الإسلام السياسي لدى الأفراد دون مقدمات، مما يشكل صدمة لدى المجتمع الفرنسي، وحالة غير مسبوقة من الذعر والتوجس، مثلما حدث بعد اعتقال وكالة الاستخبارات الأمريكية لمجموعة من المسلمين الفرنسيين بتهمة الانتماء لـ«القاعدة».

ويمكن القول إن الدور المحوري الذي كانت تلعبه الجالية الجزائرية، تقلص بشكل كبير خلال السنوات القليلة الماضية، نتيجة لعوامل موضوعية وأخرى مفتعلة، فالعامل الموضوعي يعود إلى تعدد الجاليات المهاجرة وتنوعها خلال العقد الأخير، أما العوامل الأخرى فتعود إلى تدخل السلطات العمومية الفرنسية في شؤون المهاجرين بشكل نسَقي ومنهجي، من أجل توجيهها من جهة، ومن أجل منع استئثار الجالية الجزائرية بتوجيه وهيكلة الغالبية الساحقة للمهاجرين، خدمة لأهداف تراها السلطات أجنبية ومنافية للمصالح العليا للدولة الفرنسية من جهة أخرى.

مظاهر حضور الإسلام في الفضاء الفرنسي

خلافاً للسنوات الأولى من الوجود الإسلامي فوق الأرض الفرنسية، بدأ المجتمع الفرنسي منذ مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي يتعايش بشكل تدريجي مع الكثير من المظاهر الإسلامية، التي لم تكن مألوفة على مستوى الفضاء العام، الذي يشمل مختلف مظاهر الحياة المشتركة بالنسبة للمجتمع، حيث كان مشهد الدين الإسلامي يخترق مخيلة الأفراد والجماعات مع انتشار المساجد في الحواضر الكبرى، وفي المدارس والمؤسسات التربوية، خاصة في الأحياء المختلطة. وانتقلت الظاهرة مع تزايد أعداد المحلات التجارية التي تبيع اللحم الحلال، وتقدم الوجبات التي تحترم شروط وقواعد الثقافة الإسلامية. ويقول «بوير»: «فعلاً إن الحضور القريب نسبياً للمسلمين بالحاضرة الفرنسية، يمثل ظاهرة أساسية بالنسبة للعقود الأخيرة، فهي تسهم في تحويل المظهر العام لبلدنا، وتدفعنا إلى التفكير في طبيعة العلاقات التي يجب أن نقيمها مع الإسلام، سواء ضمن أفق سوسيو/ سياسي داخلي، أو على مستوى جيو/استراتيجي»[2].

ومع ذلك فالباحث يعتبر أن الوجود الإسلامي يتجسد على مستوى العادات والتقاليد، أكثر من بروزه وتشكّله على المستوى الديني، حيث يشير سبر للآراء اعتمد عليه، إلى أن «متوسط الفرنسيين الذين يصرحون أنه ليس لهم ديانة يقدر بـ27 في المئة، وبالنسبة للشباب من أصل جزائري، المولودين بفرنسا من أبوين جزائريين، فعددهم 30 في المئة، ومن أحد الأبوين فقط 60 في المئة. كما أن الأصل العرقي يلعب هو الآخر دوراً كبيراً، حيث تصل النسبة إلى 64 في المئة من البربر (الأمازيغ) الجزائريين، في مقابل 46 في المئة من العرب الجزائريين الذين ليست لهم ديانة أو غير ممارسين للشعائر الدينية»[3].

(2) Alain Boyer: Ibid P: 2.
(3) Ibid P: 24.

والإحصائيات التقريبية التي تمت الإشارة إليها، تفصح بشكل واضح، أن الكثير من مظاهر التدين ليست له علاقة مباشرة بما يمكن أن نصفه بصحوة دينية ذات مرجعية فكرية راسخة وعميقة لدى الجالية الإسلامية، وإنما يعود في جزء كبير منه إلى تعثر محاولات إدماج الجالية وشعورها المتزايد بالإقصاء والغربة. ويمكن أن يصدق ذلك في اعتقادنا على ظاهرة الحجاب، التي لم تكن منتشرة حتى في بلد المنشأ، وازدادت انتشاراً بحكم اتساع هامش الحرية الذي بدأ يتوافر للمرأة في المجتمعات العربية الإسلامية، والذي وصلت نسبته إلى مستويات جد متقدمة في الدول الغربية، نتيجة للنظام الاجتماعي السائد.

وقد أشار استطلاع للآراء أجراه طلبة العلوم الاجتماعية بإحدى جامعات الغرب الجزائري، إلى أن ارتداء الحجاب بالنسبة للفتيات، وتحديداً بالنسبة لطالبات الجامعات، لا يعبر عن قناعة دينية يتم تجسيدها من خلال شكل اللباس، ولكن الحجاب يمثل في واقع الأمر عقداً عائلياً غير مصرح به، تلتزم من خلاله الفتاة أو الطالبة الحفاظ على سمعة وشرف الأسرة، في مقابل سماح العائلة لها بحرية التنقل والحركة، ومواصلة الدراسة إلى مستويات جد متقدمة، وبالعمل كذلك إذا ما توفرت لها الفرصة المناسبة. لذلك فإن حجاب الفتاة لم يعد يمثل شهادة حسن سلوك جاهزة كما كان الأمر عليه في بداية الأمر، وهو ما استدعى إيجاد أشكال جديدة للحجاب، مثل الجلباب والنقاب، من أجل التدليل على نسبة ومستوى الالتزام الديني، ومن ثم من أجل توضيح طبيعته وتوجهاته.

ونسمح لأنفسنا بأن نزعم في هذه العجالة، أن مشكلة الحجاب في فرنسا لم تتجاوز في أغلب الحالات مستوى العقد الضمني الذي تحدثنا عنه، خاصة بعد تعدد حالات مغادرة الفتيات من أصول مسلمة للمنزل العائلي، وهو ما يشكل فجيعة كبرى على المستوى الرمزي والمعياري بالنسبة للعائلات، بصرف النظر عن النتائج التي يمكن أن تستخلص من الناحية الدينية.

ولعل أزمة الحجاب في المدارس الفرنسية لا تعدو في كثير من تفاصيلها، أن تكون فصلاً جديداً من فصول لعبة شد الحبل التي تجري بين السلطات الفرنسية ومواطنيها

المسلمين، بعد عجز المجتمع عن الإيفاء بمختلف التزاماته اتجاههم، وقد مثلت الأزمة فرصة لتوجيه أنظار الرأي العام الإسلامي والعالمي نحو أوضاع الجاليات المسلمة في أوروبا عموماً، وفي فرنسا بشكل خاص. أجل، قد يكون صحيحاً القول إنه من باب التبسيط المُخل بالواقع إغفال كل الجوانب الدينية للموضوع، لكن الجانب الديني نفسه يمكن تفسيره في سياق أزمة الهوية، التي بدأت تشعر بها الجاليات المسلمة بعد فشلها في الاندماج السلس داخل المجتمع، مع الحفاظ التلقائي على التقاليد والخصوصيات الثقافية المرتبطة بالمجتمعات الأصلية.

والكل يتذكر على سبيل المثال، كيف تعامل الإعلام الفرنسي مع ظاهرة ختان الفتيات في مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي، على رغم أن الظاهرة لم تكن مستندة على أسس فقهية واضحة، وإنما كانت تمثل جزءاً من موروث شعبي أحضره الأفارقة معهم، بعد صدور القانون الذي يسمح للعمال بحق التجمع العائلي في فترة الرئيس ميتران.

وهكذا فإن خصوصيات المجتمعات لا يمكن اختزالها إلى مجرد معطى ديني برغم أهميته، وهي الفكرة التي يعبر عنها «بوبير» في إشارته إلى أن الدولة في فرنسا «لا تعترف سوى بالأفراد المطالبين بالاندماج، لكي يصبحوا مواطنين من خلال التزامهم بشرط احترام القوانين التي تُفرض على الجميع بشكل متساوٍ. ومع ذلك فإن تصوراً جذرياً للعلمانية لا ينطبق إلا على أفراد بدون خصوصيات و(دون انتماء)، يطرح بشكل قبلي مشاكل بشأن العلاقات التي أقامتها الدولة مع الكنيسة الكاثوليكية، وهو تصور يتميز بصعوبة أكبر بالنسبة لوضعية المسلمين، الذين لا يوجد لديهم فصل بديهي ما بين الكهنوتي والعلماني، وما بين المقدس والمدنس، وكذلك ما بين الروحي والزمني»[4].

ومشكل الإسلام، كما يوضح الباحث في موقع آخر، أنه متهم بالولاء لقوى أجنبية، ومن ثم فهو محل شك دائم، وهي التهمة نفسها التي تثار ضد الإسلام السياسي في الدول العربية، حينما يصل البعض إلى القول إن ولاء الإسلاميين لمشاريع الأممية الإسلامية،

---

(4) Ibid P: 30.

يتجاوز حدود ولائهم لوطنهم، وقد أثيرت المسألة أكثر من مرة في مصر، في سياق الصراع بين الأقباط والمسلمين.

إن الخطأ الكبير الذي يقع فيه الكثيرون، يتمثل في الاعتقاد بأن الإسلاميين باستطاعتهم أن يفرضوا على المجتمع سلوكيات ومنهاجاً في الحياة لم يألفوه وليس لهم الاستعداد لتقبله، فالصور النمطية والمعلبة التي يمتلكها الغرب عن المسلمين تجعله يتغافل عن الاختلافات العميقة الموجودة بينهم، ويقول «بوير» في السياق نفسه «من المؤكد أننا ننطلق في العادة من صور كاريكاتورية حول الإسلام، من خلال التعامل معه بطريقة متحجّرة، أصولية، بوصفه كلاً واحداً، كما عبر عن نفسه في منابعه، دون أن نأخذ في الحسبان ما تعلق بالشروط التاريخية والجغرافية والاجتماعية الخاصة »[5]. ومن هنا نستطيع أن نستوعب كيف أن الكثير من المنظمات التي تمثل الجالية الإسلامية، يمكن أن تقدم ميثاقاً خاصاً بالإسلام كدين عصري ومعتدل، مثلما حدث بالنسبة للميثاق الذي قدم لوزير الداخلية الفرنسي «شارل باسكوا» في 10 يناير (كانون الثاني) 1995.

والمسلمون في أوروبا وفي فرنسا تحديداً، لا يمكن تحليل وضعيتهم باعتماد مقاييس موحدة، فوضعية الطبقة المتوسطة تختلف كثيراً عن وضعية الفئات الفقيرة التي تشكل الغالبية الساحقة، وهي التي تعرف بطبيعة الحال صعوبات مزمنة على مستوى التفاعل الإيجابي مع المجتمع، لذلك فإن الدراسة الأخيرة التي أنجزت على مستوى السجون الفرنسية بينت أن «المسلمين يشكلون غالبية قاطني المؤسسات العقابية، ونسبتهم تتجاوز في العادة حدود 50 في المئة، وتصل النسبة أحياناً 70 في المئة بل حتى حدود 80 في المئة في السجون القريبة من أحياء الضواحي، أي ما يعادل 8 سجناء من بين كل 10، في الوقت الذي لا يمثل المسلمون سوى نسبة تتراوح ما بين 7 إلى 8 في المئة من الشعب الفرنسي»[6].

---

(5) Ibid P:118.
(6) Farhad Khosrokhavar: L'islam dans les prisons; voix et regards, Editions Balland, Paris, 2004, P :1.

وهذه النسبة المرتفعة من العنف تعود في رأي صاحب كتاب «الإسلام في السجون» إلى تشابه بين وضعية المسلمين في فرنسا، ووضعية السود في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث توجد في اعتقاده «ثقافة فرعية خاصة بالعنف في الحالتين، وناجمة عن رفض الصورة النمطية التي يعانون منها، وانطلاقاً من ذلك ينتج ذلك القدر المشترك من الانحراف، والدخول إلى السجن، والمخدرات...»[7]. والانحراف الذي يتحدث عنه الكاتب لا تربطه علاقة بالانتماء الديني للمعتقلين، وإنما يعود إلى أسباب اجتماعية محضة، ناجمة عن المعاناة والتهميش اللذين يعاني منهما سكان ضواحي المدن الفرنسية، وهو ما يمثل وضعية في غاية التأزم، عجزت الحكومات الفرنسية المتعاقبة عن إيجاد حلول مناسبة لها.

لذلك يجب استبعاد أي صلة للإسلام بالسجون الفرنسية، حيث يقول «كوسروكافار» Khosrokhavar إن «السجن ليس المكان المفضل لتكوين المتشددين المسلمين. فأن يتمكن إسلاميون من جذب تعاطف بعض المعتقلين ودفعهم نحو الانخراط في تصورهم الخاص للدين، فقد لاحظنا ذلك بالفعل بشكل متقطع في سجنين من بين ثلاث سجون حيث كنا نجري تحقيقنا. ومع ذلك فانتشار الظاهرة جد محدود خلافاً لما يذهب إليه اعتقادنا. فمن بين المساجين المسلمين، أي من بين أولئك الذين يعلنون عن أنفسهم بوصفهم كذلك. فإن الإسلاميين المتشددين بعيدون جداً عن أن يشكلوا إجماعاً. فغالبية المعتقلين يرفضونهم ويتجنبونهم ولا يودون الانخراط في تصورهم الخاص للإسلام»[8].

وبالتالي فإن ما يحدث للإسلام في فرنسا هو سعي جزء كبير من الطبقة المتوسطة من الجالية الإسلامية للدفاع عن نموذج إسلام متسامح، يحترم قواعد وقوانين المجتمع الفرنسي التعددي، دون التفريط في الهوية الثقافية والدينية للمسلمين، لأن ما يقلق الأوروبيين كما بينت مختلف الأبحاث ليس هو الإسلام في حد ذاته ولكن فهماً خاصاً له، يحاول ويسعى منذ الثلاثينيات من القرن الماضي إلى تطبيق أسس الشريعة بحذافيرها، دون

---

(7) Ibid, P: 17.
(8) Ibid, P :29.

مراعاة لخصوصيات المسلمين في بلدان ومجتمعات غالبيتها الساحقة ليست مسلمة، ومن ثمة يبدو مثل ذلك السعي وكأنه رفض مسبق، وأحياناً غير مبرر، من أجل إدخال الإسلام ضمن نسيج المجتمعات الأوروبية المتعددة الأعراق. فهناك رغبة متنامية لدى قطاع واسع من المثقفين الفرنسيين المنتمين للجالية المسلمة، من أجل إبراز وتثمين الجوانب المدنية للإسلام، للالتفاف على الإسلام السياسي وتقويضه.

وفي السياق نفسه تقول الباحثة «ليلى بابس» إن تغليب الجانب المدني على الممارسة الدينية في الإسلام، يعتبره البعض عن خطأ وكأنه فقدان للدين، وتصل إلى التأكيد أن: «التجربة الدينية للمسلم المدني يبدو أنها تقع على مستوى مضاعف: ذلك المتعلق بالحوار، حيث لا يمكن تمثل الإيمان إلا في نطاق تجاوز لحدود الدين الذي ينتمي إليه، وذلك المتعلق بالمجموعة التي تشكل بوتقة الانتماء»[9].

ومع ذلك فإن الدعوات التي يدافع عنها قسم من النخب المسلمة المندمجة في المجتمع الفرنسي، وعلى رغم أهميتها، إلا أنها تظل مشروطة بمدى التزام السلطات العمومية في فرنسا بتطبيق سياسة استعجاليه ناجعة، من أجل تسهيل عملية اندماج المسلمين في النسيج الاجتماعي الفرنسي، لأن الفئات المسحوقة لا تثق، ومن ثمة لا تتأثر بخطاب من لا يقاسمها وضعيتها الاجتماعية، بصرف النظر عن محتواه، وهي بالتالي ذات قابلية للانخراط في خطاب أقل جاذبية، إذا شعرت بأنه يستجيب لانشغالاتها بشكل أفضل. فالخطاب العَالِمُ يفقد بريقه وقوة تأثيره، حينما يجابهه خطاب تجنيدي يراعي مصالح من يتوجه نحوه، وامتلاءه الظاهري بالشُحن العاطفية يغني إلى حد بعيد عن فقره المعرفي، وقد كان الفيلسوف الفرنسي «غاستون باشلار» محقاً إلى حد بعيد حينما أشار، بكثير من العمق، إلى أن الجهل ليس فراغاً، إنه امتلاء، ولكنه امتلاء بالمعرفة الخاطئة!

(9) Leila Babès: L'islam positif: la religion des jeunes musulmans de France; les éditions de l'atelier / EDS. Ouvrières, Paris, 1997, P:81.

أطروحة الاندماج عند طارق رمضان

د. محمد همام(*)

أثار الظهور السريع للجاليات الإسلامية في أوروبا، في الثمانينيات، فجأة، دهشة ومخاوف، عمقها سوء الفهم والرفض المتبادل بين المسلمين والمجتمع الأوروبي. ولم يستطع أفراد الجالية المسلمة إبراز أنفسهم بشكل أفضل، والدخول في حوار عميق وواعي مع الأوروبيين، نظرا لظروفهم الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، ولوجودهم العابر، عادة، والمؤقت.

وزاد من حدة الأوضاع الصعبة لمسلمي أوروبا، بعض الأحداث الدولية المرتبطة ببلاد المسلمين مثل فلسطين والجزائر وأفغانستان والعراق، فهذه المعطيات كلها ستلقي بظلالها القاتمة على مسار الوجود الإسلامي وتطوره بأوروبا.

(*) باحث مغربي.

يذهب طارق رمضان[1] إلى أن إسلام أوروبا يعني كل المثقفين والفاعلين السياسيين والاجتماعيين المنشغلين بمستقبل القارة العجوز، فالوجود الإسلامي الأوروبي بشكله الفاعل، كما يبرز اليوم، هو ظاهرة قريبة؛ ذلك أن الأربعين أو الخمسين سنة التي تفصل الموجات الأولى من المهاجرين عن الأجيال الشابة وأجيال التسعينيات، لا تعبر تاريخيا إلا عن حقبة قصيرة، بالنظر إلى عمر المجتمعات أو المجموعات. والظروف الصعبة التي اجتازتها الجالية المسلمة وما زالت تجتازها، من بطالة وتهميش وطرد وعنف، أعاقت -بنظر رمضان- مسيرة الاندماج، فحصل تصدع اجتماعي، واكبه توتر وغياب للأمن وسوء تفاهم فظيع.

إن فهم الوجود الإسلامي في أوروبا لا بد وأن يستحضر التاريخ ومعاناة المسلمين اليوم، مع الانخراط في البيئة الأوروبية بخصوصياتها وجس نبض الحياة اليومي، حيوية أو تقلصا، اندماجا أو تمرداً.

مبادئ التواجد الإسلامي في أوروبا

غاب عن الفقه الإسلامي بلورة نظرية فقهية منسجمة مع السياق الأوروبي؛ فقد شاع شعور عام في وسط المسلمين في المجتمعات الغربية، خصوصاً في فرنسا، يوحي بأنهم لن يلبثوا إلا أياما معدودة، ثم يعودون في يوم من الأيام إلى بلدانهم الأصلية. وعليه اكتفى العقل الفقهي بإصدار بضعة فتاوى تهم: اللحوم والمساجد والعقود المالية، وقضايا فردية مجزأة هنا وهناك. وبقدر ما تزايدت أعداد الجاليات المسلمة بأوروبا، بقدر ما كثرت الأسئلة الهوياتية والمعرفية للمسلمين في تلك البلاد. هذا ما استلزم وجود اجتهاد فقهي، يعين المسلمين على العيش في المجتمعات الغربية في انسجام مع مكوناتهم العقدية والفكرية.

---

(1) الدكتور طارق رمضان، حفيد الإمام حسن البنا، وأستاذ فلسفة وأدب في جنيف. ألف العديد من المقالات والأبحاث والكتب حول الإسلام. وينخرط منذ زمن بعيد في السجال الدائر حول مكانة المسلمين في الغرب. عرف بأطروحة «الاندماج»؛ ومن خلالها يدعو المسلمين إلى مواجهة مسؤولياتهم، وتحسين معرفتهم بالغرب، تاريخا وثقافة وأنماط تفكير، وأن يعرفوا بأنفسهم، وأن يوحدوا جهودهم، وأن تكون لهم مشاركة أكثر نشاطا في المجتمعات الأوروبية التي يعيشون فيها. وقد اعتمدنا في هذه المداخلة على مقالات وكتب مختلفة للدكتور أستاذ طارق رمضان، خاصة: كتاب «Les musulmans dans la laïcité» وكتاب «ماذا يعني أن تكون مسلما أوروبيا؟»، وكلها عن منشورات «توحيد».

هذا الاجتهاد الفقهي الجديد خلص إلى خمسة مبادئ في ضوء مصادر المسلمين المتفق عليها، لتشكل الأرضية التي يتأسس عليها تواجدهم بأوروبا. ويمكن تلخيص تلك المبادئ كالآتي:

1. على المسلم أن يعتبر نفسه في البلاد الأوروبية في إطار عقد أخلاقي واجتماعي في الآن نفسه مع البلد الذي يسكن فيه، سواء كان حاملاً لجنسيته أو مجرد مقيم فيه؛ هذا يترتب عليه احترام قوانين ذلك البلد الذي يقيم فيه.
2. إن الإطار العلماني للدولة الأوروبية، في جوهره وروحه، يسمح للمسلمين بممارسة دينهم، دون احتوائهم سلبيا أو محو هويتهم.
3. على المسلمين تجاوز التعبيرات القديمة في النظر إلى جغرافيا العالم؛ مثل مفاهيم: «دار الحرب» و«دار الإسلام»؛ فإضافة إلى أنها لا تستند إلى مرجعية معتمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، فهي اليوم تعبيرات متجاوزة، لا تأخذ بعين الاعتبار واقع العالم المعاصر. وعليه لا بد من اقتراح تعبيرات إيجابية جديدة عن الوجود الإسلامي في أوروبا[2].
4. على المسلم أن يعتبر نفسه في البلد الذي يقيم فيه مواطنا كامل المواطنة، يشارك بوعي، ويرعى قيمه، مع الانخراط في الحياة الجماعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لذلك البلد.
5. على الفرد المسلم التيقن من أن الإمكانيات التشريعية الأوروبية تتيح للمسلمين، مثل سائر المواطنين، تبني اختيارات تتجاوب مع حالات وعيهم ومقتضيات دينهم. مع ضرورة التفكير في أساليب التعبير والتعامل مع المقتضيات التشريعية الأخرى، وهي محدودة جدا، وقد تضاد مبدءاً إسلامياً!

من خلال صياغة هذه المبادئ الكلية للوجود الإسلامي في أوروبا، أصبحت الجالية المسلمة تتوفر على إطار مرجعي لسلوكها وتصرفها إزاء الكثير من القضايا التي تعترضها في تلك المجتمعات، كما أصبحت قادرة على تحويل مجموعة من المفاهيم من مفاهيم/معوقات

(2) اقترح طارق رمضان في كتابه «ماذا يعني أن تكون مسلما أوروبيا؟» (منشورات توحيد، سبتمبر 1998) مفهوم دار الشهادة، لما يحمله من دلالات فردية واجتماعية ايجابية، توحي بالمشاركة والتواصل بين المسلمين وغيرهم.

إلى مفاهيم ايجابية، ودافعة لمسار حياتهم نحو مزيد من الاندماج الإيجابي والمشاركة والتفاعل مع مجتمعاتهم؛ مثل الهوية والطائفة والثقافة.

الهوية والاندماج

قدم طارق رمضان مفهوما جديدا للهوية، بما يساعد الجاليات المسلمة في الغرب على الاندماج الإيجابي في مجتمعاتهم. ووضع أربع ركائز للهوية في علاقتها بالواقع وهي:

1. الهوية إيمان وروح وعبادة.
2. الهوية عقلانية ومسؤولية؛ أي إدراك مقتضيات المرجعية الإسلامية في علاقتها بالسياق الاجتماعي والسياسي والثقافي للبلد الذي يقيم فيه المسلمون.
3. الهوية تربية وتبليغ.
4. الهوية عمل ومشاركة؛ مشاركة لإقامة المثل الإنسانية العليا؛ كالعدل والمساواة...

إن المسلم في البلاد الغربية مطالب بتوفير الضمانات الكافية لحماية هذه الركائز المؤسسة لفعل الهوية بشكل إيجابي. ويذهب رمضان إلى أن الإطار التشريعي الأوروبي يحمي التعبير عن الهوية بهذه المعاني، مع التأكيد على أن هذا التشريع نفسه قد يتعرض للاختزال والتأويل المغرض، بناء على مخاوف وأحكام مسبقة عن الإسلام وقوانينه، بما يحرم المسلمين من الاستفادة من فُسحه وحقوقه.

الطائفة والاندماج

يرى طارق رمضان أن المسلمين مطالبون اليوم بالتخلي عن كل نزوع طائفي؛ بكل ما يحمله من انطوائية ومحدودية في التواصل والمشاركة، إذ لا يجب الخلط بين التجمع الايماني، وأساليب النزوع الطائفي المغرقة في الانعزال والتفرد على المستويات الاجتماعية والسياسية والتشريعية. إن النزوع الطائفي أسلوب غريب عن المنظومة الإسلامية؛ ذلك أن

الشعائر عند المسلمين ذات طبيعة جماعية ومقاصد تواصلية، كالصلاة والصوم والزكاة والحج. فممارسة هذه الشعائر من المفترض أن تعبر عن مستويات عليا من الأخوة والتضامن وفعل الخير والتواصل، التي تملأ المسلم وتعبر عن مكنون ذاته الدفينة. بل إن الممارسة الإيمانية العليا لا تتم إلا وسط تجمع إيماني وروحي، هو «مجتمع المؤمنين». إلا أن النزوع الانعزالي الفكري والمادي ليس هو التجمع الإيماني، بل هو غريب عن روح الإسلام؛ فأن يعيش المرء إيمانه في ظل جماعة للتعاون على تزكية الخلق والروح شيء، والانعزال عن المحيط الاجتماعي شيء آخر مخالف.

ولتحقيق المقتضيات الجماعية والاجتماعية للإيمان، فالمسلم في البلاد الأوروبية مطالب بالتصرف باعتباره مواطنا، وأن يكون مطلعا على القوانين المنظمة للحياة في تلك البلاد، مع المشاركة اليومية والمستمرة في مختلف الأنشطة. وفوق هذا لا بد أن يسري في الجاليات المسلمة بأوروبا شعور حقيقي بالانتماء إلى المجتمع الذي يعيشون فيه؛ إذ لا معنى لاندماج إيجابي يستجيب لمقتضيات الايمان الجماعية، مع تصور وجود شباب من الجالية المسلمة، من الجيل الثاني أو الثالث، يتقوقعون في دوائر مغلقة؛ يتجاهلون محيطهم الاجتماعي، ويتهاونون أحيانا في إتقان اللغة الرسمية والمتداولة للبلاد التي يقيمون فيها، وهذا ما تثبته بعض الدراسات عن أبناء الجاليات المسلمة، خصوصا في بريطانيا. إن الجماعة المسلمة(3)، ليست طائفة، بل هي فضاء إشعاعي وإيماني يمنح الفرد المسلم مزيداً من الحماس والفعل والنزاهة الفكرية، والانفتاح على مجتمعه بصفته فردا مسلما ومواطنا أوروبيا.

الثقافة والاندماج

يحضر مفهوم «الثقافة الإسلامية» في وعي الأوروبيين، بما هو أداة توحي بعدم إخلاص الجاليات المسلمة في إعلان الرغبة في الاندماج في المجتمع الأوروبي؛ فالثقافة

(3) حاول بعض الكتاب الفرنسيين تشويه تصور الأستاذ طارق رمضان لمفهوم الجماعة، واعتبروه من دعاة الطائفية، مع العلم أن مقاربة مفهوم الجماعة من خلال (الإسلام في أوروبا)، ليس هو مقاربتها من خلال (الإسلام في البلاد المسلمة) (ينظر أوليفييه روي، مجلة Esprit، يناير (كانون الثاني) 1998).

الإسلامية عندهم ليست سوى آلية لتكريس خصوصية الجاليات المسلمة؛ في اللباس، وتخصيص أماكن خلفية للنساء، وفي رفض أدوات الجمال، من موسيقى ومسرح وسينما. هذا التصور عند الأوروبيين يتأسس على رؤية ضيقة لمفهوم الاندماج، تقوم على أن الاندماج يجب أن يمس كل سلوكيات الناس، مهما دقت أو صغرت، وهي رؤية تنحو نحو الاحتواء والدمج القسري، وترفض كل تعبير مخالف مهما كان مستواه.

وعليه يدعو رمضان، لتجاوز عدم التواصل بين الجاليات المسلمة ومجتمعاتها الأوروبية، إلى بلورة «ثقافة إسلامية أوروبية»، غير مرتهنة للأصول الاجتماعية والتاريخية للثقافة العربية في إفريقيا الشمالية، أو في الشرق العربي، أو في تركيا أو الهند أو الباكستان، مع إمكانية اعتبارها منبعا للإلهام والتحفيز على الفعل الإيجابي.

فالمسلمون في فرنسا مثلا -بنظر رمضان- مطالبون بابتكار سلوك خاص في اللباس، مع التفكير في أنواع من التعبير الفني المبدع والثقافي، الذي يجند الطاقات الفرنسية في تساوق مع العادات الوطنية والقيم والتوجهات الإسلامية. هذه التعابير الثقافية المندمجة هي الآن في طور التشكل في المجتمعات الأوروبية.

أية مشاركة؟

من الصعب تلمس سيرورة اندماج الجاليات المسلمة في المجتمعات الأوروبية بدقة كبيرة، أمام ما يتعرض له المسلمون من ضغط وعدوان، خاصة في الضواحي المحرومة. ولكن الأكيد أن حركية جديدة تدب في الأجيال الشابة من الجالية المسلمة؛ فقد تبلور وسط الشباب الإسلامي في أوروبا وعي جديد بالرهانات الدينية والاجتماعية والسياسية مما بدأ يترسخ في الواقع. وكانت فترة التسعينيات فترة انتقال وتخلق عسيرين، ولكنها كانت غنية وواعدة؛ فبدأت ثقة الشباب المسلم بذاته تنمو، وازداد نضجه السياسي في ارتباط متين وإيجابي ومتحرر مع وعيه وهويته، مع الانفتاح الواقعي على مجالاته التداولية للمجتمع الأوروبي قانونيا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا.

لقد صنع شباب الجاليات المسلمة اليوم في أوروبا ما عجز عنه آباؤهم، وطوروا مواقف مشاركة ايجابية على الصعيدين المحلي والجهوي. وقد تحدد سلوك الموجة الجديدة من شباب الجالية المسلمة في أوروبا بناء على رعاية الدين والاستمساك بالإسلام، ثم الاندماج في إطار المواطنة والاستقلالية، والتمثيلية الديموقراطية.

أولا: التمسك بالدين في إطار الإندماج

كان شباب الجالية المسلمة في أوروبا مترددا في الإقبال على الدين؛ فقد جرى في تصورهم أن الحركية والمشاركة داخل المجتمع الأوروبي لن تتم إلا على حساب الممارسة الدينية. وقد عمل الكثير من الفاعلين السياسيين، وكذا وسائل الإعلام، على ترسيخ هذا التصور. إلا أن التشريعات الأوروبية في روحها لا تتعارض مع الممارسة السليمة والتامة للدين الإسلامي؛ وإنما خضعت القوانين العلمانية لعمليات تأويل متحيزة ضد المسلمين، وليست بالضرورة في صالح الدولة الأوروبية المعنية.

وباكتشاف هذه التحيزات وهذه الثغرات في التصور، تنامى الوعي لدى الجالية المسلمة بإمكانية العيش كمسلمين أوروبيين مندمجين بيسر وسلاسة في مجتمعاتهم، دون التنكر لذواتهم وهويتهم؛ كل هذا ساعد الجالية المسلمة في أوروبا على إنتاج خطاب هوية منسجم ومنفتح، خطاب جديد يقطع مع الخطاب القائم على ردود الأفعال، أو الخطاب الهجومي الرافض والذي راج خلال السنين الماضية.

هذا التصور الجديد والممارسة الجديدة، دونهما إزعاجات إدارية متنوعة، ومعوقات واقعية وفكرية، كلها تنزح من خلفيات تاريخية مملوءة بالتخوف والتوجس من المسلم، كيفما كان، باعتبار أن من يسعى إلى رعاية دينه وتنمية وجدانه وروحه فهو أصولي سلفا، والدليل هو المصطلحات الرائجة في الأبحاث والدراسات الغربية منذ 1979، تاريخ قيام الثورة الإسلامية في إيران؛ فقد انتشرت مصطلحات «الأصوليين»، و«الإسلاميين»، وراجت لدى

وسائل الإعلام بشكل يومي دون تحديد دقيق لمدلولها، مما يتعذر معه معرفة ما إن كان المسلم الذي يؤدي صلواته الخمس، والمسلمة التي تلبس الزي الشرعي، هم من الملتزمين بإتمام واجباتهم الدينية، أم هم متطرفون في حالة كمون؟

ثانياً: الاندماج في إطار المواطنة

بدأت الجمعيات التي أسستها الجاليات الإسلامية في أوروبا في تعميق الوعي المدني المشارك عند أفرادها. وقد شرعت هذه الجمعيات في تنفيذ برامج تكوينية في مجال المواطنة بالتعاون مع مؤسسات محلية أو وطنية، متخصصة في هذا الشأن.

إن النسيج الجمعوي للجاليات المسلمة في أوروبا أصبح يعرف حالات وعي متطورة وحركية دؤوبة. فهم حريصون على الوصول إلى العيش المشارك والمندمج في إطار مواطنة حقيقية، ودون التنكر لدينهم ومقوماتهم الروحية، عبر الانخراط في الدولة والمجتمع ومؤسساتهما، وعيا بالواجبات والحقوق داخل مجتمعاتهم.

ثالثاً: الاندماج مع الاستقلالية

تشتغل الجمعيات الإسلامية في أوروبا عادة بكيفية مستقلة، اعتمادا على إمكاناتها الذاتية. وتقوم بأنشطة داخلية بهدف الوفاء بحاجات الطائفة المسلمة على الصعيد المحلي. وهذه الأعمال المتكاثرة هي التي ستؤسس مستقبلا لفعل جماعي للجاليات المسلمة مبني على الاستقلالية السياسية والمالية. وسنرى في المستقبل وجودا إسلاميا حرا، يتمتع بتنظيم ذاتي بقرار مستقل. هذه المكتسبات بدأنا نراها من خلال الخروج من المساجد كمقرات «ضيقة وخاصة»، لكل الأنشطة المختلفة، إلى تأسيس مقرات جديدة وبمواصفات فنية ومعمارية جديدة توحي بهذا الوعي الجديد عند الجاليات المسلمة في أوروبا. وتم تخفيف الضغط عن المساجد، مع الحفاظ على دورها الحيوي الروحي والاجتماعي والثقافي، بالنسبة للمسلمين.

رابعاً: الاندماج في إطار الديمقراطية

إذا كان مستقبل مؤسسات الجاليات المسلمة يمر عبر الاستقلال المالي السياسي، فإن الأمر أيضا يتطلب احترام اختيار جمهور المسلمين في الدول الأوروبية، أي تمثيلية القواعد؛ أي أن تكون تمثيلية ديموقراطية. والأمر يحتاج بالتأكيد إلى وقت طويل، ولا بد أن تحرق مراحل، تتحول أثناءها العقليات وأنماط الوعي عند عموم الجالية المسلمة بأوروبا، لإنجاح هذه العمليات. ولا بد من تجاوز التمثيلية المؤسساتية الوحيدة؛ فهي عملية غير جدية وغير واقعية. كما تنبئ عن نقص في ممارسة الوضوح السياسي؛ إذ لا بد من احترام التعابير الجماعية والمختلفة لعموم أبناء الجالية المسلمة في أوروبا، مع تطوير تجربة المجالس الإسلامية الموسعة، والتي تضم حساسيات مختلفة لكنها متكاملة من أجل المصلحة العامة للجالية المسلمة في أوروبا.

ويرى طارق رمضان أن النسيج الجمعوي للمسلمين بأوروبا يعتبر اليوم مؤهلا أكثر من غيره لبلورة مشاريع راقية لتمثيلية ديموقراطية ومستقلة. كما حذر من الاستجابة المتسرعة لإلحاح السلطات الحكومية الأوروبية على «فبركة» تمثيلية على عجل، وغالبا ما تكون غير ديموقراطية. فلا بد من وقت كاف للجاليات المسلمة لصياغة هذه التجربة وحمايتها من كل توظيف مخل بمصالحها والتزاماتها.

خاتمة

يوضح طارق رمضان أن العراقيل ستتكاثر في وجه الجاليات المسلمة بأوروبا؛ من مثل حالات الرفض والتمييز ضدهم؛ كل ذلك يقلل من قيمة الوعي بالاندماج الإيجابي عند أفراد الجالية المسلمة، لصالح مشاركة باهتة وخفية وغير فعالة. فالضغط الذي يمارس اليوم على المسلم في أوروبا يدفعه لإخفاء دينه، كما يخفي كل واحد عقده؛ هذه الوضعية تهيئ

الأجواء لغياب الأمن الاجتماعي والتنافر بين مكونات المجتمع وفي الدولة الوطنية الواحدة؛ إنها نذير قنابل موقوتة تشكل خطرا على الجميع في أوروبا.

فلا بد للقوى الحية والمنصفة في أوروبا من التقليل من حالات الوعي الشقي التي تعيشها الجاليات المسلمة في أوروبا، وتشجيع المسلمين على الاندماج الايجابي، مع إشعارهم بأن مشاركتهم تعد إثراء لرصيد أوروبا تاريخيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، فبهذه المشاركة، ومن خلال الحوار متعدد الأوجه والمستويات، يمكن الوصول إلى تعددية دينية وثقافية جديدة وأصيلة في أوروبا، متحررة من رواسب الماضي وأشكال التصنيف المغرض للمسلمين، والإساءة البشعة للإسلام ولتاريخه ورموزه، والتقليل من كسبه الحضاري لفائدة الإنسانية.

وعليه فمن حق المسلمين بل من واجبهم، وبصفتهم مواطنين في أوروبا، طرح أسئلتهم، والانخراط مع شركائهم الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين، والبحث عن الأجوبة المناسبة لما فيه مصلحة بلدانهم والإنسانية جمعاء. عندها سيكون اندماجهم دعما وإسهاما وشاهدا ايجابيا على مشاركة فعالة تغذيها قوة روحية إسلامية وحالة انتماء وطني رشيد ونافع.

هذه المهام التاريخية التي تنتظر الجاليات المسلمة في أوروبا دونها صعاب كثيرة؛ منها ما هو تاريخي وبنيوي في تجربة الغرب نفسه؛ حيث صار الدين في زوايا مهمشة حتى عاد غريبا بين ذويه وأهله. ولهذا من الطبيعي أن يرى في عودة الجاليات المسلمة إلى دينها بشكل حيوي شرا مستطيرا تتوجب محاصرته، خوفا من عودة سلطة الإكليروس التي قامت الحداثة الغربية على أنقاضها. لذا فالجاليات المسلمة مطالبة باستحضار تاريخ الغرب وتجربته مع الدين في بناء تجربتها الجديدة.

المسلمون البريطانيون أم المسلمون في بريطانيا؟

سعيد شحاتة(*)

هناك بعض القضايا التي يجب تناولها بالتحليل، للوقوف على العوامل المشجعة وتلك المنفرة لاندماج المسلمين في المجتمع البريطاني. وتتمثل تلك القضايا في التعليم والمدارس الإسلامية، ودور الجامعات، دور المساجد والأئمة، والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمسلمين، ودور الإعلام البريطاني، وقوانين مكافحة الإرهاب التي تبنتها الحكومة بعد أحداث 11 سبتمبر، وكذلك دور المنظمات الإسلامية المختلفة مثل مجلس المسلمين ببريطانيا، والتربية الإسلامية، وقضية الهوية والانتماء لبريطانيا أم للأمة الإسلامية، والتي قد تضع المسلم في حيرة بين الانتماءين في بعض الحالات، وأيضاً السياسة الخارجية البريطانية تجاه العالم الإسلامي مثل فلسطين وأفغانستان والعراق وغيرها، وأخيراً قضية الإسلاموفوبيا.

(*) خبير الحركات الإسلامية في الشرق الأوسط وأوروبا.

يرجع تواجد المسلمين في بريطانيا إلى أواخر القرن التاسع عشر، عندما استقر بعض البحارة من اليمن على بعض السواحل البريطانية واستقروا بها. جاءت الهجرة بعد ذلك من دول جنوب آسيا، حيث كان هناك احتياج للأيدي العاملة بعد الحرب العالمية الثانية لبناء الاقتصاد البريطاني، وزادت الهجرة في الخمسينيات والستينيات، ووصلت الذروة في عام 1961-1962 نتيجة قانون المهاجرين الكومنولثي لعام 1962، وقل العدد بصورة واضحة عام 1968 من جراء قانون المهاجرين الكومنولثي الجديد لعام 1968. وبعد ذلك تميزت الهجرة في الآونة الأخيرة من العالم الإسلامي باللون السياسي، حيث زاد عدد طالبي اللجوء السياسي من البوسنة والصومال والعراق وغيرها من الأقطار الإسلامية، بالإضافة إلى وضع عقبات أمام الهجرة الاقتصادية إلى بريطانيا.

وصل عدد المسلمين وفقاً لاحصاء 2001 إلى 1.6 مليون نسمة معظمهم من باكستان وبنجلاديش، ويمثلون 3 % من السكان في بريطانيا. يشكل مسلمو جنوب آسيا 68 % يشكل الباكستانيون غالبيتهم، وهناك حوالي 93 ألف مسلم ولدوا في الشرق الأوسط، و36 ألفاً في شمال أفريقيا[1] ويتركز المسلمون في لندن وبرادفورد ومانشستر وجلاسجو وبرمنجهام. فمثلا هناك حوالي 607 ألف مسلم يقطنون لندن، و192 ألفاً في وست ميدلاند ببرمنجهام، وحوالي 125.219 ألفاً في مانشستر.

عوامل الاندماج و/أو التهميش

أولاً: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

يتركز المسلمون في المناطق الفقيرة في بريطانيا، ويشكل الباكستانيون والبنجال أفقر السكان ضمن الأقليات في بريطانيا، وقد أوضح إحصاء 2001 أنهم أكثر الفئات تهميشا

(1) Cerai Peach, Britain's Muslim population: an overview in Tahir Abbas (ed.), Muslim Britain: communities under pressure, UK: Zed Books, 2005 p.28, 19, 20.

من الناحية الاقتصادية وأقل النسب في المناصب الإدارية العليا، وأعلى النسب في البطالة، فتبلغ نسبة البطالة بين البنجال 17.1 % وبين الباكستانيين 16.2 % بالمقارنة بالمتوسط العام الذي يبلغ 2.7 %. وهناك حوالي 22 % فقط من النساء البنجاليات و27 % فقط من النساء الباكستانيات ناشطات اقتصاديا. وبالرغم من ذلك أوضح إحصاء عام 2001 أن 70 % من الباكستانيين يملكون عقارات أو كانوا في إطار عملية شراء منازل بالأقساط، مقارنة بـ 38 % من البنجال[2]. ولكن دراسة أخرى عام 2004 أوضحت أن معدل البطالة بين المسلمين الذكور (13 %) هو ثلاثة أضعاف ما بين المسيحيين، والمجموعات الدينية الأخرى بين 3-8 % وبين النساء المسلمات (18 %) تبلغ نسبة البطالة أربعة أضعاف ما بين النساء المسيحيات (4 %) وضعف ما بين المجموعات الدينية الأخرى من 6-9 %.

يقع المسلمون بين أكثر الفئات غير المنغمسة في النشاط الاقتصادي، حيث وصلت عام 2004 إلى 31 % بالمقارنة ب 16 % لدى المسيحيين. وقد يعود ذلك إلى أن النسبة الكبيرة من المسلمين صغار السن (الثلث من المسلمين بين 5-15 سنة)، وعدد غير قليل منهم من فئة طلبة، وبالنسبة للأكبر سنا فإن الصحة السيئة هي السبب، والنساء المسلمات أكثر سلبية من الناحية الاقتصادية لأنهن من يهتم بالمنزل والأسرة حيث أن 7 من كل 10 سيدات لايعملن[3]. وعلى الرغم من تركز المسلمين من الجيل الأول في صناعات معينة، مثل صناعات النسيج، فإن الجيل الثاني تزايد وجوده في قطاع الخدمات أو قطاع الأعمال الخاص[4].

ثانياً: التعليم والمدارس الإسلامية

يشكل المسلمون أفقر المجموعات العرقية من ناحية التعليم، فهناك 40 % لايتمتعون بأية مؤهلات تعليمية وفقا لإحصاء عام (2001)، ويعود ذلك لعوامل كثيرة، منها أن نظام التعليم البريطاني يعتمد على دور الأسرة كعامل مساعد على تحصيل الأطفال الدروس التي

(2) IBID, P.29.

(3) http://www.statistics.gov.uk.

(4) Mohammed Anwar, issues, policy and practice, in Tahir Abbas (ed.) Muslim Britain: communities under pressure, UK: Zed Books, 2005.

تعلموها في المدارس، وبعض الآباء المسلمين لايتقنون اللغة الإنجليزية، وبالتالي لايقومون بدور في مساعدة أولادهم على تحسين مستواهم التعليمي. يضاف إلى ذلك عدم تشجيع بعض الأسر أولادهم على استكمال التعليم واستبدال ذلك بالبحث عن عمل، وثالث تلك الأسباب هو الازدحام في منازل المسلمين بصفة عامة والعائلات الباكستانية والبنجالية بصفة خاصة، مما لا يوفر المناخ المناسب للتلاميذ المسلمين لتحصيل دروسهم. يضاف إلى ذلك مطالب المسلمين بزيادة عدد المدارس الإسلامية والفصل بين الجنسين ممايساهم في توفير البيئة المدرسية المناسبة لإحراز التلاميذ المسلمين تفوقا علميا، وأن تقوم الدولة بتمويل المدارس الإسلامية كما تساعد المدارس المسيحية واليهودية. ويسوق المسلمون الحجج بأن الدولة تمول فقط 5 مدارس إسلامية بينما هناك أكثر من 100 مدرسة إسلامية تمول ذاتيا من المسلمين في الداخل والخارج، وذلك في الوقت الذي تمول فيه الدولة حوالي 7 آلاف مدرسة تتبع كنيسة إنجلترا والمدارس الكاثوليكية بالإضافة إلى بعض المدارس اليهودية. وتعد قلة المدارس الإسلامية من الأسباب التي يطرحها المجتمع المسلم في بريطانيا دليلاً على التمييز ضدهم، وبالتالي المساهمة في تهميشهم وانعزالهم عن المجتمع البريطاني.

وتهدف المدارس الإسلامية إلى تدريس المناهج القومية مع الدراسات الإسلامية واللغة العربية والقرآن. وترى بعض الأمهات بأن تدريس الدين يجب أن يكون في كل من المنزل والمدرسة، حتى لا يخرج الجيل الجديد مزدوج الشخصية. كما أن هناك تحفظات على العلاقات بين الجنسين قبل الزواج، والمدارس الإسلامية تحل تلك المشكلة. ويضيف المسلمون بأن عدم الفصل بين الجنسين في المدارس يؤثر بالسلب على التحصيل الدراسي للتلاميذ المسلمين، فهم عرضة دائما للتمييز ويتعرضون للمضايقات من المدرسين والتلاميذ غير المسلمين، ولاسيما التلميذات المحجبات اللائي قد يتعرضن للمضايقات بصفة مستمرة، وقد تمنع بعضهن من المدارس إلا إذا خلعن الحجاب.

ويطالب بعض المسلمين والمنظمات الإسلامية بأن تُلبى بعض المطالب في المدارس العامة للتلاميذ والتلميذات المسلمات، مثل تقديم الأكل الحلال وأماكن للصلاة وأخذ شهر رمضان في الاعتبار في ما يتعلق بجداول المدارس وغيرها حتى لا يشعر المسلمون بالانعزال.

ولكن هناك قلة من المسلمين تنتقد دور المسلمين أنفسهم في التحصيل العلمي الفقير لأبنائهم مثل ارتفاع مستوى الأمية بين السكان المهاجرين المسلمين البالغين، وأن بعض الآباء المسلمين يميلون إلى عدم تشجيع أولادهم على الدراسة(5).

ثالثا: المساجد والمنظمات الإسلامية

يبلغ عدد المنظمات الإسلامية حوالي 950 منظمة، مثل مجلس المسلمين ببريطانيا، والمجلس الصوفي، ولجنة العمل للشؤون الإسلامية بالمملكة المتحدة، والمؤسسة الإسلامية، واتحاد المنظمات الإسلامية، ولكن لا يوجد تنسيق بين تلك المنظمات، وبعض تلك المنظمات لا يقبل المشاركة في المجتمع غير المسلم، مثل حزب التحرير وجماعة التبليغ. وقد زاد عدد المساجد عبر الزمن، فقد كان عددها 18 مسجدا عام 1966 و36 عام 1977 وزاد العدد عن ألف مسجد عام 1997، ولكن المشكلة في الأئمة القادمين من بلادهم مثل الهند أو باكستان، الذين لا يوجد صلة بينهم وبين الشباب المسلم، بالإضافة إلى عدم معرفتهم بالسياق والثقافة البريطانية، وضعف قدراتهم اللغوية، وانقسام تلك المساجد في توجهاتها الدينية وتعاليمها وفقا للبلدان التي تتبعها(6).

رابعا: الإعلام

يرى المسلمون أن الإعلام متحيز ضدهم، وأنه يربط بين الإسلام والإرهاب، ولاسيما بعد أحداث سبتمبر (أيلول) 2001 وأحداث 7 يوليو (تموز) 2005، وأن الإعلام يسلط الضوء على قلة تقوم بأعمال لا تمت للإسلام بصلة، ويتجاهل قصص النجاح ومساهمة المسلمين في المجتمع البريطاني، كما أن هناك بعض البرامج التليفزيونية التي توجه الاتهام للمسلمين، مثل برنامج «المسجد المغطي» وغيرها من البرامج التي تأخذ مقولات بعض الأئمة خارج

---

(5) Mohammed Anwar, issues, policy and practice in Tahir Abbas (ed.), Muslim Britain: communities under pressure, UK Zed Books, 2005, pp. 32-34.

(6) Robert J.Pauly, JR, Islam in Europ: integration or maginalisation? UKJ: Ashgate Publishing Limited, 2004, (pp. 103-110).

سياقها. كما أن الإعلام ساهم بصورة كبيرة في ظاهرة الإسلاموفوبيا (مشاعر الكراهية ضد الإسلام ومن انتسب إليه) من خلال تصوير الإسلام على أنه دين يشجع على العنف. ويلاحظ أن التغطية الإعلامية زادت عن الجماعات المتطرفة و«الإرهاب» الإسلامي، وربطت اللغة المستخدمة بين المسلمين والعنف، وتم استخدام «الأصولي» و«المتطرف» و«الراديكالي» في كل قطاعات الإعلام البريطاني[7].

وقد تعددت المقالات التي تعبر عن مواقف ضد المسلمين بعد أحداث سبتمبر (أيلول)، مثل ما ذكرته البارونة مارغريت تاتشر بأن على المسلمين أن يتحملوا المسؤولية عن الهجمات، في جريدة التايمز، ثم جاءت صحيفة الديلي تليغراف تمدح مقالة تاتشر بمقالة أخرى، أكدت أن المخاوف الغربية من الإسلام مبررة. ورغم أن البعض حاول أن يكون متوازنا وعادلا لكن معظم التغطيات لم تكن كذلك. ووصل الأمر إلى أن قامت بولي توينبي بالتعبير عن امتعاضها من الإسلام والاستشهاد بآيات من القرآن توضح العنف، وقللت من مفهوم الإسلاموفوبيا واعتبرت أنه محاولة لتحويل الأنظار عن النقد المطلوب والصحيح[8].

سياسة التعددية الثقافية

تشير تلك السياسة إلى التوفيق بين الثقافة البريطانية والثقافات الفرعية، بحيث لا تذوب الثقافات الفرعية للأقليات في الثقافة القومية. لقد تبنت تلك السياسة بقوة حكومة العمال التي جاءت للحكم عام 1997، بهدف تشجيع الأقليات على الاندماج، وتقليل مخاوفهم من أن الاندماج قد يؤدي إلى ذوبان ثقافتهم الخاصة. ولكن نتائج تلك السياسة صبت -في رأي بعض المسؤولين- في خلق جزر منعزلة للأقليات الإثنية والدينية، ومنها الأقلية المسلمة في بريطانيا، لأن الأولوية تم إعطاؤها للثقافة الإسلامية، على حساب العادات والتقاليد

(7) Audery Osler and Zahida Hussain, educating Muslim girls: do mothers have faith in the state sector? In Tahir Abbas (ed.), Muslim Britain: communities under pressure, UK: Zed Books, 2005, pp. 131-140.

(8) Chris Allen, from race to religion: the new face of discrimination, in Tahir Abbas (ed.), Muslim Britain: communities under pressure, UK: Zed Book, 2005, pp. 61-62.

البريطانية، مثل شهادة تريفور فيلبس (رئيس لجنة المساواة العرقية) الذي صرح عام 2004 بأن المصطلح غير مفيد ويعني أشياء خاطئة، فهو يقترح الانعزال.

وما يجب التركيز عليه هو كيفية تحقيق مجتمع مندمج يتساوى فيه الناس وفقا للقانون ويعيشون وفق قيم ديموقراطية مشتركة، وليس العنف. وقد أظهر استطلاع للرأي أن 31 % من عينة من المسلمين تشعر بأشياء مشتركة أكثر مع المسلمين في بلدان أخرى أكثر من غير المسلمين في بريطانيا[9]، كما أن هناك استطلاعا آخر قامت به «يوجوف» في 23 يوليو (تموز) 2005 أوضح أن 16 % من المسلمين في العينة شعر ببعض التعاطف مع الإنتحاريين في أحداث لندن المروعة، و16 % لايشعرون بالولاء لبريطانيا. وقد أدارت محطة راديو آسيوية (تدعى صانرايز) استطلاعا للرأي لـ 500 مسلم في لندن الكبرى في 30 أكتوبر (تشرين الأول) 2005 أسفر عن أن 98 % من العينة قالوا بأنهم لن يحاربوا مع بريطانيا، و48 % قالوا بأنهم سيحاربون مع بن لادن وأن 91 % قالوا بأنهم يؤمنون بأن الحرب كانت بين الإسلام والغرب المسيحي[10].

وقد قامت الإذاعة البريطانية بإجراء دراسة مسحية على عينة في يوليو (تموز) 2005 وصلت إلى أن 62 % من العامة و87 % من المسلمين تؤيد التعددية الثقافية. كما أن 58 % من المشاركين في الاقتراع رأوا أن على المهاجرين تبني قيم وتقاليد وطريقة حياة المجتمع البريطاني، ولكن 28 % من المقترعين المسلمين وافقوا على ذلك. وقد أيد توني بلير في إحدى خطبه ضرورة تبني المهاجرين لقيم وطريقة حياة المجتمع البريطاني[11]. كما أن البعض ينتقد تلك السياسة لدعمها الكامن للانزواء الثقافي ونفيها لوجود قانون واحد للجميع. ولقد قال الأمير الحسن بن طلال «على المسلمين أن يحترموا قانون الدول المضيفة لهم والقوانين المطبقة، فمبادئ الإسلام تتطلب من الأقلية المسلمة أن تطيع الدولة المقيمين بها، مثلما تتوقع

---

(9) Policy Exchange, Living Apart Together: British Muslims and the paradox of multiculturalism, http://www.policyexchange.org.uk/publications.aspx. (p.39).

(10) Ibid., pp.61-62.

(11) Muslims in Europe: integration in selected countries, November 18, 2005. http://www.usis.it/pdf/other/RL33166.pdf

الدولة المسلمة من غير المسلمين أن يحترموا قوانينها. وهم يطالبون بأن يعترف بدينهم في السياق الأوروبي»[12].

ووفقا لتلك الاستراتيجية تم تشجيع بناء مدارس إسلامية، وسمح بالحجاب في المدارس، وتم تمويل العديد من المنظمات الإسلامية، وعلى رأسها مجلس المسلمين في بريطانيا، وسُمِح لأئمة المساجد بحرية التعبير في توجيه المسلمين، وسُمِح بتمويل المساجد من الخارج، وتم إدخال بند الدين في التعداد العام للسكان عام 2001 لأول مرة، وتشجيع المسلمين على الانخراط في العملية السياسية، التي أفضت إلى وصول أربعة مسلمين من أصول باكستانية إلى مجلس العموم، ووصول آخرين إلى مجلس اللوردات والبرلمان الأوروبي، وتم إشراك المسلمين في بعض المجموعات التي تقدم نصائح للحكومة البريطانية بخصوص قضايا المسلمين في بريطانيا، وقيام الحكومة بتمويل بعض المؤتمرات التي تناقش قضايا الإسلام والمسلمين.

بعد أحداث سبتمبر (أيلول) تعددت القوانين الخاصة بمكافحة الإرهاب، أبرزها قانون مكافحة الإرهاب لعام 2001 الذي تم إبطاله عام 2004، وتم إصدار قانون مكافحة الإرهاب لعام 2005، ثم قانون مكافحة الإرهاب لعام 2006، وتحتوي تلك القوانين على العديد من المواد التي تسعى إلى تجنب وقوع عمليات إرهابية في المستقبل، وردع ومعاقبة كل من شارك في تلك العمليات، ولاسيما ما حدث في يوليو (تموز) 2005. وقد اتسعت سلطات الشرطة وفقا لتلك القوانين من حيث القدرة على الإيقاف والتفتيش والحجز دون محاكمة لمدة 28 يوما، وهناك مقترحات حالية لتزيد تلك المدة حتى تتمكن الشرطة من التحقيق الكافي مع المتهمين والمشتبه في قيامهم بتلك العمليات الإرهابية. وهناك إحصاءات تم الإفصاح عنها من قبل جهاز المخابرات ووزارة الداخلية خلال شهر نوفمبر (تشرين الثاني) 2007 تشير إلى أن هناك حوالي 2000 مشتبه به في تهديد الأمن البريطاني. وكانت ذروة

---

(12) Bassam Tibi, Muslim migrants in Europe: between Euro-Islam and ghettoisation in Nezar AlSayyad and Manuel Castells (eds.), Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization, USA: Lexington Books, 2002, pp. 43, 45.

الخطر الإسلامي المتطرف في خطاب الملكة إليزابيث الثانية في نوفمبر (تشرين الثاني) 2007 الذي يكتبه رئيس مجلس الوزراء، عن أن أحد التحديات الأساسية للأمن البريطاني هو المتطرفون الإسلاميون، وإن لم تحدد باللفظ الدقيق مصطلح المتطرفين الإسلاميين. في هذا السياق تم منع 16 منظمة إسلامية عام 2001 لتوجهاتها الراديكالية. ووفقا لقانون 2001 كان يحق لوزير الداخلية أن يحبس أي أجنبي بدون محاكمة بتهمة الإرهاب الدولي، ولا يمكن ترحيله لبلده، ولكن تم استبدال هذا القانون بقانون عام 2005، الذي وضع إجراءات جديدة تطبق على الأجانب وعلى البريطانيين على حد سواء، مثل أوامر الحد من حرية التحرك للمتهمين بالإرهاب وغير المحكوم عليهم. ومن عام 2001 إلى عام 2004 تم القبض على 701 ومحاكمة 254 وإدانة 17 فقط. وقد تم إحباط عمل إرهابي في مارس (آذار) 2004 وكان مخططوه 8 مسلمين بريطانيين من أصول باكستانية وفي فبراير (شباط) 2005 تمت إدانة مسلم بريطاني بتهمة التآمر لارتكاب عمل إرهابي. يضاف إلى ذلك أنه تم توجيه أسئلة لقيادات دينية عن علاقات محتملة مع جماعات إرهابية، وتم القبض على أبو حمزة المصري وعبدالله الفيصل وأبوقتادة وترحيل عمر بكري إلى لبنان[13].

دور المساجد والمنظمات الإسلامية

يعبر المسلمون عن ارتياحهم لتوافر المساجد والمنظمات الإسلامية، التي تناقش أحوال المسلمين المختلفة، ولكن هناك مشكلة في ما يتعلق بالخلافات والمنافسة بين المنظمات الإسلامية المختلفة، وتبعية المساجد لبعض الدول الخارجية مثل باكستان والسعودية، ومشكلة الأئمة القادمين من الخارج، الذين يفتقرون إلى اللغة الإنجليزية والمعرفة بالثقافة البريطانية، وصعوبة تواصلهم مع الأجيال المسلمة الشابة. وهناك مشكلة في وجود منظمة إسلامية موحدة تمثل المسلمين كافة، وكانت هناك محاولة لتجاوز تلك العقبة من خلال إنشاء مجلس المسلمين ببريطانيا عام 1997، بتشجيع من الحكومة البريطانية، ولكن التجربة أثبتت

(13) Jonthan Brit, Locating the British Imam in Tahir Abbas (ed.), Muslim Britain: communities under pressure, UK: Zed Books, 2005.

أن ذلك المجلس لايمثل المسلمين ولكن بعضهم. وساهم في إضعاف دور المجلس تأرجحه بين إرضاء الدولة من جانب والمسلمين من جانب آخر.

وأرى أنه من الصعوبة وجود كيان واحد ممثل لكل أطياف المسلمين في بريطانيا، نتيجة التفسيرات المختلفة للإسلام، ومن هنا يصعب تصور أي كيان مثل ذلك، وهذا يضعف موقف المسلمين كجماعة في المجتمع البريطاني. وفي هذا السياق عبّر أحدُ الكتاب بأن المسلمين لا يستطيعون أن يتحركوا كمجموعة واحدة، نتيجة الخلافات بينهم، وبالتالي يصعب الاعتراف بهم كمجموعة واحدة[14].

دور الجامعات

ينتشر الطلبة المسلمون في الجامعات البريطانية، ويكوّن هؤلاء الطلبة جماعات إسلامية داخل الجامعات، ويقدم لهم اتحاد الطلاب دعما ماليا، وهناك حجرات مخصصة لهم للصلاة، وهم ينظمون بعض المحاضرات واللقاءات، كما ترتدي الطالبات الحجاب والنقاب كذلك، وبالتالي فهم يتمتعون بحريات كبيرة نسبيا. وهناك مراكز للدراسات الإسلامية مثلما هو متواجد في جامعة لندن واكستر واكسفورد وغيرها.

ولكن تزايدت القيود والرقابة على الإسلاميين في الجامعات نتيجة دور حزب التحرير وحركة المهاجرون، في توجيه شعارات العنف، وعدم التعايش بين الطلبة المسلمين. ووصل الأمر أن أحد المتهمين في أحداث يوليو (تموز) 2005 كان يرأس الجماعة الإسلامية في جامعة لندن ميتروبوليتان (وحيد زمان)، وبالتالي أصبحت الجامعات مرتعا للفكر المتطرف، وتجنيد الشباب للقيام بالجهاد، والعزلة عن المجتمع المحيط. وقد وصل الأمر

---

(14) Saied Reza Ameli, globalization. Americanisation and British Muslim indentities, Islamic College for Advanced Studies Press, UK, 2002, p.279 and Sean McLoughlin, the state, new Muslim leadership and Islam as a resource for public engagement in Britain in Joclyne Cesari and Sean McLoughlin (eds.), European Muslims and the secular state, , USA : Ashgate Publishing Limited, 2005, p. 59.

إلى تقاعس بعض الجامعات عن القيام بدورها إزاء المنقبات خلال الامتحانات، من خلال الكشف عن هويتهم للتأكد من عدم تخفي شخص آخر خلف النقاب. مثال على ذلك وجد الكاتب خلال إشرافه على الامتحانات في جامعة لندن ميتروبوليتان البريطانية، أن الصورة الشخصية ببطاقة الجامعة لطالبة منقبة موجودة في قاعة الامتحانات لا تكشف أي ملامح لها، لأن الصورة كانت بالنقاب.

من جانب آخر، سعت الشرطة البريطانية إلى حث أساتذة الجامعات على التعاون مع الأمن من خلال الإبلاغ عن أي طالب مشتبه في علاقته بالجماعات الراديكالية، ولكن تم رفض ذلك الطلب لأنه ضد الحريات، ويجعل الأساتذة جواسيس على الطلبة.

الهوية ومفهوم الامة الإسلامية

هل يرى المسلمون أنفسهم بريطانيين مسلمين أم مجرد مسلمين يعيشون في بريطانيا؟ تثار هنا مشكلة غموض الفقه وتعدده في ما يتعلق بمعيشة المسلمين كأقلية في دول غير إسلامية. فمعظم المدارس الفقهية لا تحبذ عيش المسلم خارج دار الإسلام. فمثلا أبوحنيفة لا يحبذ عيش المسلمين في أراض غير إسلامية، ولكن أبو الحسن الماوردي رأى أن المسلم الذي يستطيع ممارسة شعائر الدين في أرض غير إسلامية، يمكن اعتبار تلك الأرض جزءاً من دار الإسلام.

وهناك تساؤل حول تقسيم العالم إلى دارين، دار الإسلام ودار الحرب، في ظل متغيرات أن بعض المسلمين هربوا من بلدانهم الإسلامية، ووجدوا حماية في الغرب. ويرى الداعية يوسف القرضاوي أن هذا التقسيم هو اجتهاد، ولكنه لا يوجد في القرآن أو السنة، والقرآن يذكر أن الارض كلها لله. ولكن المشكلة أن بعض المسلمين يعتبرون بريطانيا دار الحرب، والإقامة بها مؤقتة إلى حين إقامة الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى غضب بعض المسلمين لعدوان بريطانيا على بعض الدول الإسلامية، مثل العراق وأفغانستان، كما أن الضرائب المفروضة على المسلمين تستخدم في تمويل تلك الحروب.

وقد أشار مناظير إحسان المدير العام للمؤسسة الإسلامية، إلى أنه «عندما لايوافق المسلمون البريطانيون مع حكومتهم حول بعض القضايا، مثل كتاب سلمان رشدي "آيات شيطانية" أو حرب الخليج أو غزو أفغانستان، فلا يجب أن يربط ذلك بولائهم لبريطانيا، ولكن بوجهات نظر بديلة تكون تعبيراً عن حقوقهم الديموقراطية المعارضة لسياسات الحكومة»[15].

وبالتالي فإن مشكلة الهوية المشوشة تؤثر بالسلب على اندماج المسلمين في المجتمع، ويجب التعامل معها دون تركها للظروف والتأويلات المختلفة.

المشاركة السياسية

هناك تزايد في المشاركة السياسية للمسلمين في الحياة السياسية البريطانية، من خلال الانضمام إلى الأحزاب الرئيسية، العمال والمحافظون والديمقراطيون الليبراليون، ودخولهم الانتخابات البرلمانية والمحلية، وتشكيلهم منظمات تدافع عن مصالحهم وتحاول تمثيلهم، ووجود جماعات إسلامية بالجامعات، رغم دعوات بعض المنظمات الإسلامية كحزب التحرير بمنع مشاركة المسلمين في المجتمع غير المسلم. وهناك عضوان في مجلس العموم، وخمسة أعضاء في مجلس اللوردات، وأكثر من 200 عضو مجلس محلي من المسلمين، وعضو مسلم في البرلمان الأوروبي، ولكن لا يوجد تمثيل للمسلمين في البرلمان الأسكتلندي ولا الجمعية الويلزية ولا جمعية لندن الكبرى. كما أن مجلس المسلمين ببريطانيا أصدر وثيقة قبل انتخابات 2001 تحت عنوان «انتخب ليسمع صوتك» لتشجيع الأحزاب المختلفة على أخذ مطالب المسلمين بعين الاعتبار، وفي الانتخابات المحلية لعام 2003 طالبت المؤسسة نفسها المسلمين بعدم التصويت لحزب العمال، كاحتجاج على موقف الحكومة من الحرب على العراق.

(15) Saied Reza Ameli, globalization. Americanisation and British Muslim indentities, Islamic College for Advanced Studies Press, UK, 2002, p.279 and Sean McLoughlin, the state, new Muslim leadership and Islam as a resource for public engagement in Britain in Jociyne Cesari and Sean McLoughlin (eds.), European Muslims and the secular state, , USA : Ashgate Publishing Limited, 2005, p. 59.

وأنشئ الحزب الإسلامي ببريطانيا عام 1989 ولم تكن التجربة مشجعة، ولم يستطع الحزب أن يحقق نسبة تأييد معقولة في الأماكن التي يقطنها مسلمون مثل برادفورد. وقد يشير ذلك إلى اتجاه المسلمين للاندماج في المجتمع البريطاني وليس الانضواء تحت حزب يجعل الإسلام هو القضية المحورية. كما أخذت المشاركة السياسية أيضا شكل جماعات الضغط مثل اتحاد منظمات المسلمين الذي أنشئ عام 1970. وظهرت جماعات ضغط أخرى تستخدم التكنولوجيا الحديثة مثل الرسائل الإلكترونية مثل «لجنة الشؤون العامة للمسلم»، التي تشجع المسلمين على معرفة أعضاء البرلمان والشعور بالثقة عند طرح قضاياهم(16). وهكذا يتضح أن انخراط المسلمين في الحياة العامة، قد يساعد على تأثيرهم في القضايا التي تمس مصالح الجالية المسلمة، وأن مشاركة أكثر تساعد على اندماج المسلمين في المجتمع.

خاتمة

هناك بعض العوامل التي ساهمت وتساهم في تهميش المسلمين وانعزالهم عن المجتمع، مثل السياسة الخارجية البريطانية تجاه العالم الإسلامي، وما تقوم به بعض وسائل الإعلام من ترويج مشاعر الكراهية للإسلام والمسلمين (الإسلاموفوبيا)، وقوانين مكافحة الإرهاب التي فُصِّلت لمواجهة المسلمين. ولكن على الجانب الآخر هناك عوامل إيجابية تدفع على الاندماج، مثل وجود مدارس للجميع تشجع على التعايش، وبعض المدارس الإسلامية التي تساهم في تربية الأطفال المسلمين على الانخراط في المجتمع الأوسع وعدم التقوقع على أنفسهم، ووسائل الإعلام الإسلامية، والمنظمات الإسلامية التي تعبر عن المصالح والقضايا التي تهم المسلمين.

وتقع المسؤولية على الحكومة والمسلمين لتحقيق الاندماج، والبعد عن الانعزال، ولايمكن تحميل طرف واحد هذا العبء الثقيل. فعلى الحكومة أن تشجع المسلمين على المشاركة السياسية، وتحسين ظروفهم المعيشية، والتقليل من التركيز على الحالات المتطرفة

(16) Dilwar Hussain, councilors and caliphs: Muslim political participation in Britain in mohammed Siddeque and others (eds.), pp, 185-189.

في وسائل الإعلام، والتركيز على النماذج الناجحة من رجال الأعمال والسياسيين، والمنظمات الإسلامية التي تعمل على تقوية مشاعر الانتماء والتعايش، وتشجيع المسلمين على الاندماج في المجتمع. وعلى الحكومة أن تتخلى عن فكرة أن الأمن هو السبيل الأمثل لمحاربة التطرف. ومن هنا يأتي دور المسلمين في مواجهة الفتاوى التي تدعو إلى العنف والجهاد المسلح، وإلى عدم المشاركة في الحياة العامة، وأن يحاربوا التطرف في بعض المساجد والجامعات ومن قبل بعض القيادات الإسلامية. وعلى المسلمين أن لا يبالغوا في قضية (الإسلاموفوبيا) وأن يتخلوا عن فكرة تديين المجال العام. وعلى المساجد والمنظمات الإسلامية والجماعات الإسلامية في الجامعات أن تشجع المسلمين على الاندماج.

وبدون ذلك الدور المشترك، سوف يشعر المسلمون أنهم مسلمون يعيشون في بريطانيا وليسوا بريطانيين مسلمين، إلا على الورق فقط، وستظل الهوية مشوشة، وهو ما يزيد الاحتقان والتوتر، ولا يساهم في التعايش السلمي بين التجمعات المختلفة داخل المجتمع الأم.

الإسلام والغرب: معوقات التحاور والتجاور

د. عبد القادر بوعرفة(*)

على الرغم من إمكانية الانسجام بين مفهومي «الإسلام» و«الغرب»، إلا أن محاولة التعامل مع هذه الثنائية تصبح جد صعبة من حيث التحليل. فعندما نتحدث عن إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب، لابد وأن يطل السؤال: أي إسلام نقصد؟ ومع أي غرب نريد أن نتحاور ونتجاور؟ والسؤال ذاته يطرحه الغرب على نفسه، لأنه لا يعرف مع أي إسلام يمكن التحاور والتجاور. ولعل هذا السؤال يقضي على مقولة الشاعر الألماني غوته حين قال: «من يعرف نفسه سيعرف أيضاً أن الشرق والغرب لا ينفصلان أبداً».

(*) أستاذ محاضر بجامعة وهران، الجزائر.

في تناولنا لواقع العلاقة بين الإسلام والغرب، يجدر أن ننطلق من قضية مركزية، تتمثل في كون الإسلام ليس وحدة متجانسة أو شيئاً واحداً كما يتبادر للأذهان عند الوهلة الأولى، بل هناك اليوم على مستوى الفهم والممارسة عدة أنواع من الإسلام[1]. ويقاس الأمر نفسه على الغرب، الذي يخضع لعملية انقسام حاد[2]. كما أن وضع المسألة ضمن ثنائية الإسلام وأوروبا تُعتبر جد صعبة من الوجهة الأكاديمية، ذلك أنها ستحاول التعامل مع مفهومين غير متجانسين: «...أحدهما ذو أصل جغرافي بحت، والثاني ذو أصل ديني بحت. ولو تناولنا التعبيرين بمضمونيهما الراهنين، فهل تصبح مقارنة كهذه أكثر يسراً للفهم؟ لكن أوروبا حالياً قد امتدت خارج مساحتها...»[3].

مدخل تاريخي

يرى الفيلسوف العربي طارق رمضان[4]، ضرورة فصل إجرائي بين مسلمي الغرب ومسلمي الشرق، فالمسلم في الغرب يحمل مكونات ثقافية تُمكّنه من التحاور والتواطُن مع أخيه المواطن الغربي، ومن هنا يريد أن يفصل بين منطقين مختلفين، فالمنطق الشرقي يعتبر الغرب «دار حرب» والسيد طارق رمضان يعتبرها «دار شهادة». ومن أجل توضيح رؤيته السابقة يحاول إعادة النظر في النظرة القديمة التي تقسم العالم إلى «نحن» التي نعبر عنها بـ «دار الإسلام»، في مقابل «هُم» التي نعبّر عنها بـ «دار الحرب» أو «دار العهد»، في ضوء مراجعة كل مفهوم من تلك المفاهيم وما كان يعنيه في سياقه التاريخي، ومدى تحقق ذلك المعنى أو عدم تحققه في الواقع الحالي. ويطرح مفهوماً جديداً هو دار الشهادة، التي يعني بها الشهادة للرسالة الإسلامية أمام الناس.

---

(1) أمثلة على ذلك: إسلام سني مقابل الشيعي، وإسلام سياسي مقابل العقدي. وإسلام جهادي مقابل الدعوي، وإسلام تقدمي مقابل الماضوي أو السلفي، وإسلام روحي مقابل المادي، وإسلام شعبي مقابل الرسمي، وإسلام مدرسي مقابل العربي...

(2) ومن أمثلة ذلك: غرب إنساني مقابل اللاإنساني أو المادي، وغرب صليبي (ديني) مقابل العلماني، وغرب عريق تليد مقابل الفتي...

(3) جعيط، هشام، أوروبا والإسلام – صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2001، ص5.

(4) طارق رمضان، استاذ الفلسفة والدراسات الإسلامية في جامعة فرايبورج وكلية جنيف بسويسرا، وأحد أهم الكتاب حول واقع ومستقبل الإسلام والمسلمين في الغرب عموما، وأوروبا تحديداً. ومن مؤلفاته: أن تكون مسلماً أوروبياً. مسلمو الغرب ومستقبل الإسلام. الإسلام والغرب وتحدي الحداثة. المسلمون في فرنسا.

ومن خلال هذه المماثلة نلاحظ أن فصل الشرق عن الغرب لم يعد مقولة الغربيين فقط، بل حتى دعاة الإسلام والمواطنة من العرب والمسلمين، الذين يدعون للتميز بينهم وبين غيرهم. بل يذهب بعض الفقهاء -مثل بن الشيخ- إلى ضرورة إنتاج فقه وفتاوى خاصة بمسلمي الغرب.

وحقيقة الأمر أن الغرب والشرق منفصلان قبل الإسلام، وتزداد هوة الانفصال بينهما يوماً بعد يوم، نتيجة عقدة الطرفين معاً، فكل يعتقد في خصمه الخطر، ويحاول أن يقف منه موقف الحذر، وأن يستعمل المكر التاريخي لكي ينهي التاريخ لصالحه.

ومن هذا المنطق نحن لا نتفق مع وجهة نظر السيد فريد هاليداي في كتابه «الإسلام والغرب: خرافة المواجهة»، حين يعتبر أن الظاهرة مجرد خرافة صنعتها إيديولوجيات الهوس بين الطرفين: «... إن خرافة المواجهة بين الإسلام والغرب، هي خرافة مستديمة من جهتين متناقضتين في الظاهر. من المعسكر الغربي بالدرجة الأولى، ولكن ليس في الغرب حصراً. هذا المعسكر الذي يسعى لتحويل العالم الإسلامي إلى عدو آخر. ومن معسكر أولئك الذين يدعون، من داخل البلدان الإسلامية نفسها، إلى المواجهة مع العالم غير المسلم، وخصوصا العالم الغربي. وهي تنطوي على محاجَّة، وهي إذ تنتقد إيديولوجيات من سعوا طويلاً إلى الهيمنة على العالم الإسلامي، فإنها تنتقد أيضاً الكثير مما يحدث بوصفه رداً «بديلاً»، «محلياً»، «أصيلاً»، من داخل هذه البلدان نفسها. وبهذا المعنى فإن هذا الكتاب سيجابه بالرفض من قبل المجموعتين على حد سواء»[5].

ورفض الرأي السابق مبني على جملة من الوقائع واللحظات الحرجة في تاريخ الطرفين على السواء، فالعلاقة بين الغرب والشرق علاقة متوترة قبل وبعد الحضارة الرومانية. فالغرب قبل الحضارة اليونانية لم يكن في مستوى المواجهة مع الشرق، مما جعل

(5) هاليداي، فريد، الإسلام والغرب: خرافة المواجهة، دار الساقي، بيروت، ص7.

الإمبراطورية الفارسية القديمة تجتاحه في كثير من الحقب التاريخية. ويُصور هيرودوت الخوف والرعب الذي كان يتملك المدن الأيونية كلما تحدث الناس عن تقدم الجيوش الفارسية.

والشرق ذاته بعد أفول مجده مع انتهاء العصر البرونزي تعرض لغزوتين عالميتين، الأولى على يد الاسكندر المقدوني المدفوع بأفكار أستاذه أرسطوطاليس، والثانية على يد الرومان. ومن ثمة تصبح ظاهرة الصراع عتيقة وعريقة في الأصل، مما يجعل الصراع اليوم بين الإسلام والغرب هو نفسه امتداد للصراع القديم بين الغرب والشرق. ولعل هذا المبدأ التاريخي هو الذي دفع بالفيلسوف واللغوي الإيطالي المعاصر أمبرتو إيكو إلى التنبيه إليه، عند تحليله ظاهرة الصراع بين الغرب والإسلام: «...والسؤالان الحقيقيان غير ذلك، وهما: حول ما إذا كانت الحرب هي الشكل العادل للعنف، وإذا كان للمواجهة التي نشهدها أن تتحول إلى صراع حضارات، أو ثقافات، قل ما شئت، أي حرباً بين الشرق والغرب. وسأقول هنا فصاعداً الحرب بين الشرق والغرب لدواعي التبسيط...»(6).

ولذلك سنتبع الخطوات التالية في معالجة ظاهرة العلاقة بين الإسلام والغرب من زاويتين، الأولى الغرب وسؤال الشرق، والثانية الإسلام وسؤال الغرب. والغرض من ذلك أولا: محاولة فهم الظاهرة فهماً مزدوجاً بعيداً عن سيطرة اللاشعور الجمعي والخبث الإيديولوجي، وكذا التعصب العرقي والديني، لأن الدارس لا يمكن أن يفهم ظاهرة التصادم إلا من خلال إنطاق المسكوت عنه لأجل معرفة معوقات الحوار المثمر، والجوار المُربح. وثانياً: توضيح الأرضية التي تساعد على تفعيل التقارب بين الطرفين المتصارعين.

ولعل الدكتور مفيد شهاب قد وضع القاعدة المعرفية (الإبيستيمة) الصحيحة التي تُمكّن الباحث من دراسة العلاقة بين الإسلام والغرب دراسة موضوعية: «الحديث عن مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، لا يمكن فصله تماماً عن (الماضي) الذي مازالت

---

(6) إيكو، أمبرتو، سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة (ذهنية الإرهاب) تعريب: صالح بشير، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003، ص63.

ذكرياته عالقة في الأذهان، ولا عن (الحاضر) الذي تتكون بالضرورة من أحداثه المتلاحقة ملامح المستقبل. ومع ذلك فإن مجال هذا البحث سوف يقتصر على استشراف المستقبل، دون أن ينبش كثيراً في التاريخ، أو يستقصي الحاضر بكل جوانبه»[7].

إن الغرب لم يستطع بالرغم من مقولات الحداثة أن يتخلص من عقدة التاريخ القريب والبعيد، ولم يستطع أن يتحرر من عقدة التعالي والاستكبار العالمي. ولذا يعترف كثير من الكتاب الغربيين بتلك النزعة العدائية، إذ يقول ديفيد ماكدول: «وينظر الأوروبيون بقلق شديد إلى الإسلام، فهو لم يعد ظاهرة بعيدة معزولة عن أوروبا بالحاجز الأرضي والبحري. فالإسلام جزء من المد الثقافي الذي يلوّن حياة الأحياء الفقيرة في مدن أوروبا الغربية»[8].

ولكي نفهم ما سلف ذكره سنحاول من خلال منهج الديالكتيك، تحليل ظاهرة الشرق والغرب، أو الإسلام والغرب من خلال تحديث السؤال القديم المتجدد في كل لحظة من لحظات التشنج. ولا نريد أن نُنظّر من خلال هذه الدراسة للرأي القائل: إن العلاقة بين الغرب والإسلام تتأرجح بين حوار الحروف وصدام السيوف[9].

أولا: الغرب وسؤال الشرق

لا يمكن للغرب كحمولة دينية وثقافية أن يعترف ويقبل بالإسلام كدين سماوي بعد المسيحية، لأن الإقرار بذلك معناه نفي الخاتمية عن المسيح والمسيحية. فالمسيحيون يعتقدون اعتقاداً جازماً بأن المسيح هو خاتم النبوة باعتبار أن الرب تجلّى فيه التجلي الأول كشخص، وسيكون التجلي الأخير له في الدولة أو المؤسسة، كما اعتقد فريدريك هيغل. وعلى هذا الأساس فالحوار بين الغرب والإسلام يؤسس له الغرب من باب حوار الثقافات لا حوار

---

(7) مفيد شهاب، مستقبل العلاقة بين الغرب والإسلام، المؤتمر التاسع: الإسلام والغرب: الماضي- الحاضر- الواقع، القاهرة، 1997.

(8) نقلا: عادل أبو بكر الطلحي (الإسلام في اللاوعي الغربي) مجلة إلكترونية libya4ever.com

(9) راجع كتاب: راجي أنور هيفا: الإسلام والغرب: حوار الحروف وصدام السيوف، دار العلوم، ط1، 2004.

الأديان، بينما المسلمون يطالبون بحوار الأديان لا حوار الثقافات، فالصراع في جوهره ليس بين الثقافات وإنما بين الأديان الثلاثة، ففي الدين الواحد تتنوع الثقافات دون أن تؤدي إلى تصادم كما هو الحال في الإسلام والمسيحية.

والمنطق السالف الذكر هو الذي دفع بأعلام الغرب إلى وضع معوقات التحاور والتجاور وهي على النحو التالي:

1. اعتبار الدين الإسلامي مجرد دين اجتماعي فرضته طموحات محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وبالتالي لا يجب اعتباره ديناً سماوياً كما هو الحال بالنسبة لليهودية والمسيحية. في هذا المجال يرى دانيال فيتكس، أستاذ الآداب بجامعة ولاية فلوريدا الأميركية، أن نظرة الغرب للرسول محمد، لم تخرج عن احتمالين، إما كونه مجرد قس كاثوليكي فشل في الترقي في سلم البابوية فقرر الثورة ضد المسيحية، أو أنه مجرد راعي جمال فقير تلقى تعليمه على يد راهب سوري (بحيراء أو سيرجيوس)[10] ليشكل ديناً جديداً من قشور العقيدتين المسيحية واليهودية.

2. أن الدين الإسلامي مجرد تركيب متآلف للديانات السماوية التي سبقته، وخاصة الإبراهيمية واليهودية والنصرانية. وبالتالي هو دين الرهط بتعبير التوراة، والرهط هم الأشرار الذين نجوا من غضب الرب وانتشروا في الأرض. والرهط من حيث الأصل هم أبناء الشيطان بالأتباع.

(10) زُعم في ما زعم أن رجلاً يدعى سيرجيوس كان راهباً ثم أصبح هرطيقاً، ومن ثم اضطر إلى الفرار من بلدان المسيحية، وذهب إلى بلاد العرب، وقابل محمداً ولقنه أصول الصورة المشوهة للمسيحية التي أتى بها، وكان الغربيون لا يسمون الدين الذي جاء به محمد الإسلام، وإنما يدعونه الهرطقة المحمدية، ويقولون إن هذا الدين ما كان ليظهر على الدين كله إلا بالسيف، وإن المسلمين لم يكن مسموحاً لهم إطلاقاً مناقشة الدين في الإمبراطورية الإسلامية، وإن محمداً قد انتهى نهاية تعتبر جزاء وفاقاً، إذ هجم عليه قطيع خنازير أثناء إحدى نوبات اتصاله بالجن فمزقوه إرباً.

3. أن القرآن ليس بكتاب مقدس، ولا وحي إلهي، وإنما هو مجرد إلهام بشري لعقلية عبقرية اكتسبها محمد[11] .

4. أن الإسلام كحمولة معرفية هو مجرد جمع لقشور الديانات السابقة والفلسفات الغُنوصية، والمعتقدات الهندية خاصة في التصوف.

5. أن الإسلام دين يقوم على السيف والعنف، وتلك سمات الديانات الاجتماعية التي ظهرت ولازالت تظهر، وآخرها كانت الشيوعية كدين اجتماعي انبثق عن تصورات كارل ماركس نبي الاشتراكية العلمية. إن نظرة الغرب الحديثة للإسلام ولدت حين كانت علاقة أوروبا بالإسلام فيها هي علاقة خوف وقلق، مما دفع الأوروبيين لتعريف الإسلام تعريفاً «ضيقاً كاريكاتورياً»، كدين يملؤه «العنف والشهوة»، يقوم على «الجهاد العنيف» في الحياة الدنيا، و«الملذات الحسية الموعودة» في الآخرة مثل الوعد بحور العين، وأنهار من العسل والخمر، والولدان المخلدين...

6. أن المسلمين مجرد شعوب همجية متخلفة، وجدت في الإسلام الوسيلة الفضلى لأجل سيادة العالم. وبالتالي فمفهوم الشرق أو الإسلام مرادف لمفهوم «الأممي» بالتعبير التلمودي، و«المتخلف» بالمفهوم الغربي الأنثروبولوجي.

---

(11) لنتأمل الصورة «النموذجية» للنبي محمد في المخيال الأوروبي، فهو حسب الأساطير الغربية في القرون الوسطى، دبر (معجزات) زائفة حتى يخدع العرب السذج، ويدمر الكنيسة في الشرق الأوسط وإفريقيا، وتتحدث إحدى الحكايات عن ثور أبيض نشر الذعر بين السكان، ثم ظهر آخر الأمر وكان المصحف يتراقص في الهواء بين قرنيه، باعتبار ذلك من المعجزات، وقيل أيضاً إن محمداً قام بتدريب حمامة على التقاط حبات البازلاء من أذنيه، حتى يبدو للرائي كأن روح القدس تتنزل عليه وتهمس له بالوحي، أما تجاربه الدينية الحقيقية فقد فسروها بالصرع. كما أفاضوا في الحديث عن حياته الجنسية فاتهموه بأقذع ضروب الشذوذ، وقالوا عنه إنه أغرى الناس بالانضمام إلى دينه بتشجيعهم على إرضاء غرائزهم الدنيا، وقالوا إن مزاعم النبي محمد كانت جميعها كاذبة، وإنه كان دجالاً تمكن من خداع معظم أبناء شعبه، وأما بعض أتباعه الذين تكشفت لهم حقيقته فقد التزموا الصمت بسبب أطماعهم الدنيئة، والواقع أن المسيحيين الغربيين لم يجدوا سبيلاً إلى تفسير الرؤية الدينية الرائعة والمقنعة التي أتى بها محمد وإلى تفسير سر نجاحها، إلا بإنكار الوحي، ومن ثم نفي وجود مصدر مستقل لها، مما يعني أن الإسلام كان في نظرهم فرقة خارجة عن المسيحية، وهي بذلك تمثل هرطقة الهرطقات وغاية المروق.

7. أن الإسلام هو العدو الأخطر على وجه الإطلاق لأوروبا وقد أصطلح عليه بالعدو الأخضر، مثلما قالوا عن الشيوعية العدو الأحمر. وتتجلى تلك الدعوة المقصودة في خطابات الكثير من الغربيين، فمن الدعوة إلى هدم الكعبة ونسفها نسفاً مطلقاً، إلى وصف الإسلام بأنه دين شيطاني على لسان القس البروتستانتي المعروف فرانكلين غرام، ثم إلى افتراءات بيرلسكوني الذي يعتقد أن حضارة الغرب تعتبر أرقى من الحضارة الإسلامية، ولكي لا يقع الاستلاب للشيطان (الإسلام)، فإن على الغرب أن يضع استراتيجيته لقمع ما وصفه بالإرهاب ومرجعياته الرئيسة والمتمثلة في مصدرين: القرآن ككتاب ومحمد كنبي.

والخوف من الإسلام هو الذي دفع جيشاً من الإنجيليين إلى رفع الخطر إلى درجته القصوى، فمن الدعوة إلى إبادة المسلمين في البوسنة والهرسك، إلى الدعوة الراهنة لاحتلال أرض العرب بالشرق والمغرب. تقول آن كولتر Ann Coulter: «على الغرب أن يجتاح بلدانهم، ويقتل قادتهم، ويحولهم إلى نصارى». وتلك دعوة قديمة قدم العلاقة المتوترة بين الإسلام والغرب، فلقد دعت الكنيسة في القرن الخامس عشر إلى إعادة التركة الرومانية في كل من الشمال الإفريقي وأرض الشرق الأوسط.

ولعل الحرب على العراق وأفغانستان والتحرش المستمر بإيران، مرده ومرجعه إلى هذه الدعوة التي تزيد من هوة التباعد بين الغرب والشرق، كما تتباعد أقطاب الكرة.

ثانيا: المسلمون وسؤال الغرب

من خلال حركة القضية ونقيضها، يتبين أن العوائق التي تعيق الحوار والتجاور بين الغرب والشرق (الإسلام) متبادلة، وليست ذات مصدر واحد فقط هو الغرب، بل كذلك موقف المسلمين من الغرب المسيحي، الذي يمكن أن يلخص في النقاط التالية:

1. المسيحية دين مُحرَّف، ليس له علاقة بالنص الأصلي الذي أنزله الله على نبيه عيسى بن مريم، وبالتالي فالمسيحي هو الضال واليهودي هو المغضوب عليه، ومن خلال هذا المنطق المفاهيمي (الإيماني) يتحول الغربي واليهودي إلى كائن جهنمي.

2. أن المسيح المذكور في القرآن يختلف اختلافاً جذرياً عن المسيح المزعوم في الديانة المسيحية، وحتى لو كان المسيح الذي يؤمن به الغرب كما يعتقدون، فهو من حيث الأصل رجل من الشرق، وبالتالي فالتعالي الغربي ليس له ما يبرره من حيث الادعاء بالخاتمية والتعالي، ذلك أن الإنسان الأبيض لو كان مختاراً من قبل الله لكان الله جعل منهم الأنبياء، فالأنبياء الكبار كلهم من الشرق بدءاً من إبراهيم إلى موسى وعيسى ومحمد.

3. أن الأناجيل ليست كلام الله لعيسى، بل هي كلام القساوسة على مختلف العصور. أضيفت إليها نصوص أرسطية وأخرى أفلوطينية (أفلوطين الإسكندري). وبالتالي فالغرب لم يتخلص من فكره الوثني اليوناني والهلينستي، القائم على فكرة أن الغرب يمثل العرق الأرقى (أبناء الآلهة)، وبالتالي العنصر السيد، عندئذ يتحول الغرب إلى مركز الكون والأرض معاً. وتلك الفكرة تجلت في كتابات مارتن هيدجر حين اعتقد أن اللوغوس والفلسفة ما كانا ليكونا إلا في الغرب الأوروبي.

4. أن الغرب هو الآخر المتآمر على مدى العصور، وبالتالي فإن نظرية المؤامرة تتجلى في كل مشروع غربي حتى لو كان الأمر يحمل معالم الخيرية والإنسانية. يقول المطران جورج خضر: «فالمسألة ليست بين المسيحي العربي والمسلم. المسيحي العربي يحيا بالمسيح ومع المسيح ويتمنّى لنفسه حرية كاملة في دنيا العرب. المشكلة هي أن بعض المسلمين يريدون أن يبلغوا ذروة الحضارة في كلّ معطياتها، وعلى رأسها الحرية والديموقراطية، وأن كثيرين آخرين لا يريدون ذلك خوفاً على الإسلام، وكأن بمقدور الغربي «الكافر» أن يهز الدين القيّم! لماذا لا نجد نظرية المؤامرة إلا في الشعوب المستضعَفة؟ هذه النظرية ابتُلِي بها

الأرثوذوكسيون تجاه الغرب قبل وعيهم الروحي الحاضر. وقد دخلت الآن عقل الأمريكيين بعد 11 أيلول (سبتمبر) لأنهم أحسُّوا بالاستضعاف»[12].

5. أن الإنسانية الغربية إنسانية مغلقة، تعترف بالإنسان الغربي كإنسان له أبعاد أنطولوجية وحضارية، بينما كل إنسان خارج بلازما الغرب هو نصف إنسان أو لاإنسان. إن المشروع الغربي عندما يقوم على جملة من الشعارات البراقة من أجل تطوير الشرق، فهو يخادع ويمارس المكر التاريخي، فأنثروبولوجيا الغرب إلى حد الساعة لازالت تتعامل مع الشرقي كأهلي: «والواقع أن فلسفة الإنسان في الغرب لا زالت رهينة تعابير ومصطلحات لا تسمح للذهن الغربي أن يتصور وحدة الإنسان وتضامن ملحمته مع وجه الأرض، فهناك كلمات مثل (الأهلي) و(الولد) و(الولود) و(الأسود) و(الجلد الأحمر)، تعبر في الغرب عن عينات إنسانية سفلى»[13]. ولقد مثل أرنست رينان ذلك التيار الفكري تمثيلاً فاق كل تصور، خاصة عندما ألف كتابه الشهير: (Reforme intellectuelle et morale de la France)، ولنرى كيف يبرر رينان الاستعمار في قوله: «الاستعمار، إنه ضرورة سياسية في الدرجة الأولى... إن غزو بلد من عرق أدنى من قبل بلد من عرق أعلى لا يدعو إلى الاستهجان... عندما يكون الأمر بين الأعراق المتساوية فذلك يدعو إلى الاستنكار. الطبيعة خلقت عرق (الشغيلة)، إنه العرق الصيني ذو المهارة اليدوية المدهشة دون الإحساس بالمهانة من العمل. أحكموه بالعدل فسوف يكون راضياً، ثم خلقت عرق (عمال الأرض) إنه العرق الزنجي، كنْ معه طيباً وإنسانياً وسوف تجري الأمور كما ينبغي»[14].

6. أن الغرب مجرد كيان استعماري استدماري، لا يهمه إلا النفط العربي والإسلامي، وبالتالي يدعو إلى الحوار والتجاور فقط حين يرى مصالحه الحيوية في خطر. ويذهب إدوارد سعيد (مسيحي عربي=الشرق) إلى أن الغرب حتى عندما حاول أن يدرس الشرق

---

(12) جورج خضر (الإسلام والغرب والغد) مجلة «معابر».

(13) بن نبي، مالك: في مهب المعركة، دار الفكر، الجزائر، الطبعة الأولى، 1991، ص179، 180.

(14) بن نبي، مالك: القضايا الكبرى، دار الفكر، دمشق، 1992، ص ص: 77، 78.

لم يدرسه لكي يتقدم معرفياً وإنسانياً بل لكي يتقدم اقتصادياً فقط، ويرى أن معرفة الغرب للإسلام كانت بغرض السيطرة عليه وليس فهمه، وأن عملية المعرفة تمت بشكل منظم نسبياً ومنسق، بحيث عملت المؤسسات الفكرية والمعرفية وكذا الخلايا الاستخبارية معاً، من أجل إمداد مؤسسات الاستعمار الأوروبية الرسمية بالمعرفة اللازمة للسيطرة على المجتمعات الشرقية كبلدان وهبتها الطبيعة الغبية أهم الثروات.

معوقات التجاور والتحاور

من خلال الاستعراض السابق للمواقف من الجانبين، يتضح أن الأفكار المسبقة التي يحملها اللاشعور الغربي والشرقي معاً تتحول إلى معوقات للحوار والتجاور. ويصبح الحوار مجرد لعبة في خضم التحديات العالمية المعاصرة بين الغرب والإسلام، أو مجرد تجاور قصير المدى لوجود مصالح مشتركة بين السلطات وليس الشعوب. والعلة في ذلك تعود إلى الوعي التاريخي لدى الطرفين، ثم إلى اللاشعور الديني. ولمعرفة معوقات التجاور والتحاور نتعرض للعناصر التالية بالتحديد:

الماضي واللاشعور الديني المعاصر

يفصح الماضي عن علاقة متوترة بين الإسلام والغرب على مستوى فهم الآخر، فالغرب صوَّر المسلمين في فنه وآدابه ونصوصه الدينية على أنهم شياطين، والعدو الذي طرد النصرانية من الشرق والمغرب، وبالتالي فالمسلم ضد المسيح والمسيحية، ومقامه مقام الشيطان، حتى وإن كان هذا المسلم في تلك الحقبة معلم أرقى مظاهر الحضارة المادية. فالعقيدة المسيحية تُقسم العالم إلى قسمين: عالم الأخيار (أتباع المسيح) وعالم الأشرار (أتباع الشيطان).

وتُقسم المدن كذلك إلى نوعين متناقضين: مدينة الرب (وحدة) ومدن الشيطان (كثرة)، حيث تكون الغلبة والازدهار في بداية التاريخ لمدن الشياطين، إذ يسود الأشرار الأرض، ويتفننون في البهرج الحضاري مثلما كانت الحضارات القديمة كبابل ومصر. غير أن نهاية التاريخ ستكون للأخيار (المسيحيين)، فالعناية الإلهية تفوض من قبلها من يقود أحباء المسيح إلى القضاء على مدن الشيطان («المارقة» اليوم)، وإعلان السيادة الكونية على العالم باسم المسيح.

وعلى رغم أن الديانة المسيحية تدين اليهود بقتل وصلب المسيح (الرب)، إلا أن الأمر انقلب اليوم، إذ تحول اليهود (جزء من الشرق=أبناء سام) أصدقاء الغرب، وتحول الخطر اليهودي إلى أدنى مستوياته مقارنة بخطر الإسلام.

ولكي نفهم ظاهرة الخوف من الإسلام لدى الغرب (فوبيا الإسلام)، لابد أن نشير إلى أن الغرب (الشمال) علاقته منذ القدم متوترة مع الجنوب، وإذا كان الغرب اليوم يستعمل الإسلام كعدو وكحد نقيض له لكي يتقدم سياسياً، فإنه قد استعمل قبل ظهوره مصطلح الشرق الذي لازال حتى اليوم يستعمل للدلالة على العموم. وكأن الغرب يطابق بين المفهومين (الشرق/الإسلام)، لأن المخيال الغربي لم يتحرر بعد من عقدة تاريخية تمثلت في اللحظة الهنيبالية، والتي لازالت في تاريخ أوروبا تشكل إلى حد اليوم نظرة حذرة تجاه الشرق أو الرجل الأسمر، فلقد استطاع هذا القائد القرطاجني أن يعبر جبال الألب الخطيرة وأن يحتل أوروبا، وأن يهزم أكبر قوة عالمية آنذاك ممثلة في الدولة الرومانية. ولو لم يقع هانيبال تحت نير مكر التاريخ لكان دخل روما وقضى نهائياً على مملكة الغرب. وعلى رغم أن هنبيال ليست له علاقة بالإسلام للفارق الزماني الكبير، إلا أن الغرب يستحضره كشرق ضد الغرب. لأن مصطلح الشرق يرمز لكل ما هو غير أوروبي، مثلما اعتبر أرسطو أن كل ما هو خارج الخريطة اليونانية يعتبر بربرياً وهمجياً، حتى ولو كان ملكاً في بلده.

والسبب في ذلك أن الغرب القديم كان ينظر إلى الفرس والفراعنة، كمنافسين خطرين متقدمين عليه في العراقة التاريخية والعتاقة الحضارية، فأرسطو سوغ للإسكندر

فتح العالم القديم، وتحطيم الدول والإمبراطوريات باعتبارها تمثل تحدياً حقيقياً للحضارة اليونانية الفتية، ولذا اتجه ذو القرنين صوب الشرق القديم بجيوشه، محطماً الإمبراطورية الفارسية، بعد أن قتل ملكها أدرياونوس وساق زوجاته وابنته أركسونا سبايا حرب، ثم احتل مصر، ووصل إلى تخوم الصين.

ولهذا السبب اعتقد زكاري لقمان أن الإسلام مرادف للشرق القديم، فهو يشكل الهاجس نفسه الذي شكلته الإمبراطوريات الشرقية القديمة[15]. والمنحى نفسه نجده في كتابات كل من هيجل ونيتشه وفيخته.

ولقد قسم اليونان العالم تقسيماً جغرافياً، لعبت فيه فكرة المركزية الدور الأكبر في توزيع مكانة شعوب الأرض على الأقاليم السبعة، مما جعل رجال الكنيسة وفلاسفة الغرب يجدون في العهد القديم والفلسفة اليونانية المرجعية الكبرى في تقسيم الأعراق البشرية. فالكنيسة في العصور الوسطي المبكرة تبنت التقسيم اليوناني للعالم جغرافياً، ولكن بفهم مشتق من الإنجيل وقبله العهد القديم، فقسموا الأرض إلى ثلاث قارات. ثم قسموا شعوب العالم حسب ما ورد في نصوص (سفر التكوين) الكتاب المقدس (يافث+سام+حام)، فبعد الطوفان تشتتت عائلة نوح عليه السلام، وهذا التشتت كان مقدراً ومحتوماً، لأن الرب أراد منه توزيع أبناء نوح حسب شرف ومكانة كل ابن من أبنائه، وتلك القسمة تصبح في رأيهم ملزمة للبشر حتى قيام الساعة. ولقد اعتمدوا على ذلك من أجل إعطاء الشرعية للتميز التالي:

1 – العنصر الأوروبي من الابن الأكبر يافث: يمتازون باللوغوس والشجاعة، كما أنهم أنصار المسيح وأبناؤه الأخيار.

---

(15) زكاري لوكمان: تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط،، تعريب: شريف يونس، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2007، ص ص: 17، 18.

2 - العنصر الآسيوي من سام: أنتج البطاركة والأنبياء (العبرانيين فقط)، ومنهم الشعب المختار (اليهود)، والمسيح نفسه ينتمي إليه، ولكن على رغم ذلك تم اعتبار أراضي المختونين (أبناء إبراهيم) الموالين للقوانين القديمة شعوباً محكوماً عليها بالدونية، ليفتح الرب ليافث (العنصر الأوروبي) فيسكن مساكنهم[16].

3 - العنصر الإفريقي من حام: أبناء حام التعساء، قدر على كنعان أن يكون خادم كل من سام ويافث، وكنعان ملعون من قبل أبيه، ولعنته قضت أن يكون لإخوته عبد العبيد[17].

ومن خلال هذا المدخل، نكتشف أن اللاشعور الأوروبي يحمل جملة من الصور المكبوتة المترتبة عن عقدة الشرق، كونت له على مدار العصور عقدة نقص مركبة تمثلت في «فوبيا» الشرق أو ما يسميه المختصون اليوم فوبيا الإسلام. ونكتشف ذلك من خلال تلك الصدمات الحضارية التي تعرض لها الغرب من قبل الشرق، وبالأخص الإسلام.

الغرب واللحظات المخيفة

لا نريد من خلال تتبع اللحظات الحذرة أن نعيد سرد الأحداث التاريخية، بل نريد من ذلك استخلاص اللامنطوق والمكبوت، لأن التاريخ عِبَر متكررة، وأيامه متصلة من حيث البعد الحضاري. كما أن اللاشعور الجمعي للأمم يتشكل من تلك اللحظات التعيسة التي توجت بأشد الصدمات وأعنفها على الإطلاق. فالغرب التاريخي منظومته الثقافية حبلى بالتجارب القاسية مع الشرق والإسلام، مما كوّن لديه شعوراً بالنقص المُركَّب، فجَّره وحوّله بفعل الاستعمار تارة وبالعولمة تارة أخرى. ولذلك السبب فإن الخوف من الإسلام يمكن أن نجمله في اللحظات التاريخية التالية:

(16) العهد القديم: 9/25.
(17) العهد القديم: 9/27.

اللحظة الأولى: الغافقي ومعركة بلاط الشهداء «بواتييه»

سادت حدة تلك الصورة عن المسلمين عند احتلالهم وغزوهم للأندلس، فأصبح المسلم يشكل العدو الأكبر للعالم المسيحي مثلما شكله هانيبال على أوروبا الوثنية زمن الرومان. إن ولوج المسلمين إلى الأندلس واقترابهم من الأراضي الفرنسية بالقرب من جبال البرانس، جعل الوعي الأوروبي في أشد حالات الانفعال والذعر، وعلى رغم أن معركة بواتييه كانت لصالحهم إلا أن رمزية عبدالرحمن الغافقي لازالت تحرك مكامن الغل والشك في نفوس الأوروبيين، فهناك احتمالات كبيرة جداً لعودة محمد آخر على صهوة جواد أو أزيز طائرة ما. وفي أسبانيا اليوم كثير من الجمعيات الدينية تناضل على مستوى الفكر والدين من أجل التأهب والتصدي للمسلمين ومنع تحقيق مشروع العودة الثانية إلى الأندلس وأوروبا.

لقد تشكلت صورة المسلم في المخيال الأوروبي في العصور الوسطى بوضوح من خلال نقاط التنافر والتجاذب، خاصة بعد طرد الرومان (النصارى) من الشام في زمن هرقل، ثم الحملات الصليبية. ويجد الدارس الكثير من الكتابات التي عالجت العلاقة بين الإسلام والغرب في العصور الوسطى، من أشهرها دراسة كل من دافيد بلانكس ومايكل فراستو، حيث حاولا من خلال مقدمة كتابهما الشهير «رؤية الغرب للإسلام في العصور الوسطى»[19] أن يؤكدا الجذور الأولى لرؤية الغرب الراهنة للإسلام والمسلمين، حيث تعود حسب اعتقادهما إلى بداية الحملات الصليبية (القرن 11م)، التي يعتبرانها اللحظات الأولى لبداية تشكل الأنا الأوروبي الحديث، من خلال تجاذبه مع الأنا المفارق والمناقض. وفي هذا الصدد قدما اعترافاً مفاده: «أن الأوروبيين في تلك المدة كانوا محاصرين بحضارة أكثر قوة وتقدماً، وهي الإسلام، وأنهم فشلوا في هزيمة هذه الحضارة خلال الحروب الصليبية كما رفضوا فهمها، "لكن لديهم شعور" دائم بتهديدها الحضاري والديني لهم، لذا لعب الإسلام دوراً أساسياً في تشكيل الهوية الأوروبية ومن ثم الغربية الحديثة»[20].

---

(19) الكتاب المذكور أعلاه صدر سنة 1999.

(20) مقتبس من مقدمة رؤية الغرب للإسلام في العصور الوسطى.

ويجزم الكاتبان بأن الإسلام لعب دوراً مهماً في تشكيل الوعي الأوروبي من خلال عملية يمكن تشبيهها بـ «نيجاتيف الصورة»، والنيجاتيف يعمل وفق منطق مرآة الكف، التي أوضح عملها الأستاذ مالك بن نبي عند دراسته للغرب، وعلاقته بالإسلام. ذلك أن مرآة الكف أو النيجاتيف تعمل على تشويه صورة الخصم (المسلمين) كآلية دفاعية لتقوية صورتهم الذاتية عن أنفسهم، وبناء هوية صلبة تستطيع مواجهة العدو الأكثر قوة وتحضراً.

اللحظة الثانية: سقوط الرمز والسيادة (القسطنطينية)

كان سقوط القسطنطينية بعد مسيرة من التحدي والامتناع نكسة للشعور الغربي، فالقسطنطينية تمثل في الذاكرة المسيحية والغربية رمز الديانة والسيادة، وبالتالي فإن دخول محمد الفاتح لها عنوة زاد من شدة الخوف والحذر من الإسلام، وخاصة أن المسلمين اليوم لا زال بعض دعاتهم وفقهائهم يتغنون بحديث نبوي شريف، يُبشر المسلمين بسقوط روما مثلما سقطت القسطنطينية.

اللحظة الثالثة: العثمانيون على أسوار فيينا

كثير من الكُتاب العرب يعتقدون أن سبب الويلات التاريخية تعود إلى الدولة العثمانية، لأن غزوها لأوروبا هو الذي قطع خيط أريان بين الغرب والشرق، وجعل الغرب يستعد لغزو العالم العربي والإسلامي كردة فعل ضد اجتياح الجيش العثماني لأراضيه. بل لقد ذهب طه حسين إلى القول إن القطيعة مع الغرب كان سببها العثمانيون فقط: «لو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا، وشاركنا في نهضتها»[21]. ونحن نتساءل عن طبيعة تلك العلاقة، على رغم أن الحروب الصليبية لازالت آثارها باقية في الشرق الوسط.

---

(21) طه، حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص47.

إن اللحظة العثمانية شكلت بالفعل مخاوف الغرب، واعتبرت صدمة قاتلة لهويتهم، فحين استطاعت جيوش الأتراك الوصول إلى أسوار فيينا كان الشعور بالدونية بلغ أوجَه، ولولا الظروف الطبيعية لكانت الدولة العثمانية استعمرت كامل التراب الأوروبي.

لقد كان وصول الأتراك إلى حدود فيينا بمثابة الصدمة الحضارية الثالثة بعد سقوط العاصمة الرمزية للسلطة المسيحية القسطنطينية. وبالتالي أصبح الشرق يمثل الخوف المتجدد في كل دعوة راهنة من أجل تحقيق العالمية الإسلامية الثانية وفق الخطاب الأصولي المعاصر. لقد عبر عن هذه المخاوف أمبرتو إيكو في قوله: «... فقط توقف الأتراك أمام مدينة فيينا، وهزموا في معركة ليبانتو، وأقيمت الأبراج على السواحل لصد القراصنة المسلمين، واستمرت الأمور على ذلك النحو لبعض قرن. الأتراك لم يحتلوا أوروبا، ولكن النزاع بقي قائماً... بعد ذلك شهدنا في القرون الأخيرة نزاعاً جديداً: فقد تحيّن الغرب فرصة ضعف الشرق، واستعمره، كعملية، كللت بالنجاح، لكن نتائجها هي ما نراه اليوم. والنزاع لم يُصر إلى تذليله بل ازداد حدة» [22].

ومن خلال تلك اللحظات الثلاث، نلاحظ أن الشعور الغربي يدرك إدراكاً أن الشرق عامة والمسلمين خاصة يحملون مشروع الهيمنة على الغرب. ويفرض منطق التاريخ الحي، وفق فلسفة بينديتو كروتشيه، أن يكون الفعل الغربي فعل مواجهة وهيمنة لا فعل تسامح وسلام، لأن الآخر لا يعرف تلك المعاني مثلما تصوّرها الفلسفة الغربية والمسيحية على السواء.

وقد انتقلت تلك الصورة المشوهة إبان اللحظة الأولى إلى بعض أهم قادة الإصلاح الفكري والديني في أوروبا وبعض فلاسفة التنوير، وعلى رأسهم مارتن لوثر، الذي نظر إلى الإسلام على أنه «حركة عنيفة تخدم أعداء المسيح لا يمكن جلبها للمسيحية، لأنها مغلقة أمام المنطق، ولكن يمكن فقط مقاومتها بالسيف». ثم جاء فولتير ليسخر من شخصية الرسول

(22) إيكو، أمبرتو، سيناريوهات قيامية للحرب الشاملة (ذهنية الإرهاب) تعريب: صالح بشير، مركز الثقافة العربي، بيروت، ط 1، 2003، ص66.

معتبراً الإسلام دين العنف والقمع، وهو الأمر الذي يؤكده جون إسبزيتو، أستاذ دراسات الأديان والعلاقات الدولية بجامعة جورج تاون الأمريكية في كتابه «التهديد الإسلامي: حقيقة أم أسطورة؟» المنشور سنة 1992.

وفي المضمار نفسه، نلاحظ أن الفيلسوف الألماني فريديريك هيجل جعل الإسلام النقيض الخطير للغرب المتعالي، ففي محاضراته عن الشرق، نلاحظ دوماً حضور الخوف من إمكانية سيطرة الشرق على العرق الغربي. ومن أجل التصدي الماكر لحركة التاريخ، وضع هيجل فكرة نهاية التاريخ، حيث يبني الغرب العقل من أجل وضع فلسفة لإنهاء التاريخ لصالحه، من خلال الحرب التي تعطي النصر الأخير للعرق الجرماني المتحد مع المطلق، ولقد عبر عن ذلك في قوله: «لقد تجلى الرب أول مرة في المسيح الشخص، وسيتجلى آخر الأمر في الدولة المُطلقة».

كما كان إيمانويل كانط يدرك مدى الخطر الذي يشكله العالم الإسلامي على الغرب، فكتب مؤلفه الشهير «مشروع السلام الدائم»، مؤكدا على ضرورة توحد الغربيين في حلف مقدس، وأن يشكلوا بينهم مشروع سلام دائم (ضد حرب مئة عام) حتى يتحولوا إلى قوة عظمى تمكنهم من وقف أي مشروع غزو ينفذه العالم الإسلامي مثلما حدث مع تجربة فيينا.

اللحظة الرابعة: سقوط البرجين / 11 سبتمبر (أيلول) 2001

على رغم أن هجمات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) تمثل عمل جماعات غير رسمية، إلا أن الغرب خلق منها أسطورة جديدة لتغذية الصراع والتنافر بين الغرب والمسلمين. لقد استثمر الجناح المحافظ واليميني في الغرب تلك الحوادث ليُثبت للعالم المسيحي أن أكبر خطر يتهدد العالم المسيحي هو الإنسان الساجد نحو القبلة[23]. لقد تم تصوير المسلم بأبشع

(23) نشأت سنة 2007 حركة غربية يمينية متطرفة شعارها STOP ISLAM ولقد وضعوا جملة من العلامات الدالة على توجههم العنصري مثل صورة مسلم يسجد متجهاً نحو القبلة، وقد وضعت صورته ضمن علامة قف الحمراء.

الصور، مثلما صوّر الغرب المسلمين في العصور الوسطي كشياطين -رسم رأس المسلم على شكل الشيطان- يمتطون خيولاً، ويحملون أسلحة يرهبون به أحباء المسيح والسلام.

لقد صنع الغرب المؤسساتي من المسلمين النقيض/العدو، الذي يمكنه من بسط النفوذ، ويعطيه شرعية إعلان الحروب واجتياح الدول. لقد أحدثت تفجيرات سبتمبر (أيلول) نزوع الغرب نحو منطقة اللاشعور الديني والجمعي، وبدأت الصور المكبوتة عن الإسلام في الظهور، وأصبح الإسلام مرادفاً للإرهاب ولغة الدم والأشلاء المتناثرة، بعد كل عملية انتحارية أو استشهادية وفق المنطقين معاً.

إن أبعاد الحادثة لمح إليها هاليداي في قوله: «الأزمة التي أثارتها أحداث 11 سبتمبر (أيلول) أزمة عالمية وشاملة. وهي أزمة عالمية بمعنى أنها تُقحم بلداناً مختلفة عديدة في النزاع، على رأسها، بطبيعة الحال، الولايات المتحدة الأمريكية ومناطق من العالم الإسلامي. وهي شاملة بكونها تؤثر، أكثر من أي أزمة عالمية عُرفت حتى الآن، في مستويات متعددة من الحياة، سياسية واقتصادية وثقافية ونفسية»[24] .

لقد أعاد الغرب مصطلحات الكنيسة القديمة: «محور الخير ومحور الشر»، «مدن الرب ومدن الشيطان»، «الدول المارقة والدول الخارقة»... لقد أصبح العالم كله في لحظة واحدة إما أن ينتمي إلى محور الخير بزعامة الولايات المتحدة، أو محور الشر بزعامة أفغانستان والعراق وإيران.

ولعل أكبر اللحظات في توتير العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي هي اللحظة الرابعة. لأن الصراع وصل منتهاه بعد غزو العراق وعزل «طالبان» من حكم أفغانستان. وسيبلغ حداً لن تحمد عقباه في حالة مهاجمة الغرب لإيران أو سوريا.

---

(24) هاليداي، فريد، ساعتان هزتا العالم، ص11.

والمواجهة بين الغرب (المتنوع) والإسلام (المتعدد) لم تقف عند الصراع العسكري والاقتصادي، بل اتخذ الصراع مظهراً خطيراً يتمثل في التجنّي على الرموز الثقافية والدينية للمسلمين، كالإساءة إلى النبي محمد (الدانمرك - إيطاليا- فرنسا...) أو تمزيق المصاحف وتدنيسها سواء في المعتقلات أو المساجد على مرأى من المسلمين.

إن تداعيات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) أعاقت مشاريع الحوار من أجل التجاور الإيجابي بين الغرب والمسلمين، وأصبح الحديث عن الصدام والصراع أكثر وضوحاً من أي دعوة للتحاور أو التجاور. على رغم أن العقلاء من كلتا الضفتين يفندون اعتبار 11 من سبتمبر (أيلول) معلم الصراع بين الغرب والإسلام، وفي ذلك يقول جان بودريار: «لا يتعلق الأمر بصدام حضارات ولا بصدام أديان، كما يتعدى بكثير الإسلام وأميركا اللذين تجري المحاولات لحصر النزاع فيهما لتوليد وهم مجابهة مرئية ووهم حل بالقوة»[25].

ولعلنا في الشق الأول بينَّا المنطلقات التاريخية التي لا زالت تشكل الوعي الغربي تجاه المسلمين والإسلام من خلال تلك اللحظات الكبرى فقط، ولكي نفهم الطرف الآخر (الإسلام) لابد أن نتعرف على أهم اللحظات المشكلة لوعيه ولاشعوره تجاه الحذر من الغرب.

لقد تركت اللحظة الأخيرة آثاراً سلبية على مستقبل العلاقة بين الغرب والإسلام، لأن أنصار المناهضة اليوم لا يؤسسون رفضهم على اللحظات التاريخية فقط، بل على اللحظات الراهنة والتي يمكن أن نرصدها في التالي:

أولاً: انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي يعتبر ضربة قاتلة للغرب، لكون تركيا مثلت في ذاكرته القريبة العدو الذي اجتاحه. ومن جهة أخرى أن عدد سكانها يفوق 70 مليوناً.

---

(25) بودريار جان: ذهنية الإرهاب، تعريب بسام حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2003، ص22.

ثانياً: امتلاك باكستان للقنبلة النووية، يجعل خطر استحواذ الجماعات الأصولية على السلاح النووي ممكناً.

ثالثاً: هجرة المسلمين إلى الدول الأوروبية تعتبر قنبلة موقوتة، خاصة أن ارتفاع نسبة الولادة تزداد كل سنة، وكذا تمسكهم بفلسفة الولاء للعائلة الكبيرة، في مقابل أن الغرب يشهد تناقصاً وانحلالاً للأسرة.

ومن أجل التأسيس لثورة (الصليب المخذول) أو (الغرب المحتل)، ظهرت عدة مؤلفات نارية، تحاول أن تُنظِّر للصراع ونظرية الصدام بين الغرب والشرق، ضمن نظرية التخويف (الخطر القادم من الشرق).

والتخويف المعاصر هو ما يعكسه الكتاب الموسوم (عندما تنام أوروبا: كيف يدمر الإسلام الراديكالي الغرب من الداخل) لمؤلفه بروس بروير، وهو كاتب وصحافي هولندي شاذ، من أنصار الحرية الجنسية المطلقة، ومن المناهضين للمسلمين، وكتابه يحمل ضمن متونه ملامح الرعب والخوف من الإسلام والشرق، فيزعم أن تراخي الليبراليين الأوروبيين عن صد الإسلام الراديكالي يمثل انتحاراً مباشراً للديمقراطية.

إن بروير وأنصار المناهضة يستثمرون الأرقام والإحصائيات لتعزيز ظاهرة الخوف من الإسلام. ولعل الخوف من الإسلام لا يكمن في العقيدة بل كذلك في العامل الديموغرافي الجديد، فأنصار المناهضة يربطون بين ظاهرتي تزايد عدد المسلمين في أوروبا وتناقص عدد المواليد الأوروبيين، لذلك يصرخ بروير قائلاً: «إن أوروبا توقفت عن إنتاج الشباب للدفاع عن مستقبلها، وتركت هذه المهمة للمسلمين الذين لهم أهداف وتطلعات خاصة بهم»[26].

وفي المنحى نفسه لا يختلف الكتاب الموسوم بـ(رعب في أوروبا: لماذا تعتبر مشكلة القارة مشكلة أميركا أيضاً؟) للكاتبة كلير بيرلنسكي عن النغمة الغربية المعاصرة، فهي ترى

(26) بروير، بروس، عندما تنام أوروبا: كيف يدمر الإسلام الراديكالي الغرب من الداخل.

أن مهمة أميركا مساعدة أوروبا لأجل التخفيف من الرعب والخطر الذي تُشكله الجاليات الإسلامية على مستقبل أوروبا. غير أنها تخالف بروس بروير في مصدر الخطر، فمصدر الخطر ليس في التكاثر والازدياد الكمي للمسلمين، بل الخطر يكمن في العقيدة، تقول: «ليس المهم عدد المواليد بين المسلمين في أوروبا، بل المهم هو عقيدتهم».

ومن أعنف المؤلفات التي صدرت عقب الموجة الرابعة للمناهضة والمُصالبة الغربية، ما نجده في نصوص ومتون كتاب «عاصفة من الشرق، الصراع بين العالم العربي والغرب المسيحي» للكاتب ميلتون فيورست، فهو منذ البداية ينظر لسرمدية وأبدية الصراع بين الشرق وأوروبا، مرتكزاً على أن الشرق كيان صعب ومعقد، وجد متمسك بعقيدته التي ترفض الآخر وتعتبره كياناً منافياً لها، ولذلك تبنّى العرب إيديولوجيات مختلفة ومتنوعة، لاستعادة موقعهم في العالم، ولتقرير مصيرهم بأنفسهم دون وصاية عالمية أو غربية. غير أن الفشل المُتكرر لتلك القناعات الإيديولوجية جعلهم يؤمنون بفاعلية إيديولوجية التهديد الخارجي، والتخويف المباشر وغير المباشر. ولذلك السبب سيحاول العالم العربي والإسلامي مستقبلاً تسريع وتيرة التخويف، وعولمة الخطر ونشر الإرهاب، من أجل نيل مكاسب لا يمكن تحصيلها في غياب توافق عسكري وتقني مع الغرب.

المسلمون واللحظات الحذرة تجاه الغرب

العالم الإسلامي عالم متنوع ومتعدد، لعبت الثقافة الشرقية الدور الأكبر في منظومته المعرفية، وبالتالي فهو محمل بصدمات تاريخية وحضارية كبرى تجاه الغرب، لقد شكل لنفسه كذلك ترسانة من اللاشعور، فالغرب يثير في نفسه لحظات قلقة للغاية، وكما يقول عبدالإله بلقزيز: «إشكالية الهوية نكوصية بطبيعتها وغير قادرة على تزويد صاحبها برؤية تاريخية فعّالة. إنها لا تنطلق من السؤال كيف أقتحم وأصنع وأتقدم وأُجابه التحدي دون رجوع إلى مواقع خلفية؟ بل تنطلق من السؤال كيف أحفظ ذاتي من التبديد، وكيف

أصونها مما قد يستهدف تغيير جوهرها الذي تقوم وتتقوّم عليه؟ ومن الطبيعي أن مثل هذا السؤال الأخير يضع صاحبه أمام الجواب الوحيد بالدفاع عن الذات. وما دام المدافع في موقع ضعيف في التوازن، فإن دفاعه يكون أشبه بالقتال التراجعي إلى القواعد الخلفية، أي يصبح انكفائياً ومتشرنقاً على النفس متوسّلاً بماضٍ مرجعي»[27].

ومثلما سبق توضيح مكامن اللاوعي الغربي واللحظات الحذرة، فإننا سنقوم بالعمل نفسه تجاه الشرق، فالشرق رسم لنفسه لحظات حذرة من الغرب نجملها في أقواها تأثيراً فقط وهي على النحو التالي (لم نحللها لأنها معلومة بالضرورة):

1. الحملات الصليبية: الهجوم على المُقدّس الديني.
2. سقوط غرناطة: تفجير الحقد التاريخي.
3. الاستعمار الحديث: الانتقام من الشرق.
4. البوسنة والهرسك: إبادة وتطهير أوروبا من المسلمين.
5. الحرب على العراق وأفغانستان: القضاء على بؤر المُمانعة.

ومن خلال تلك اللحظات التاريخية القاسية، إضافة إلى تلك الكتابات النارية، تشكل وعي عربي وإسلامي يؤمن بضرورة المُمانعة والمغالبة، ورفض الآخر المتكبر. ولقد وضح عبد الإله بلقزيز ذلك في قوله: «إن كتابات غربية عديدة ساهمت في تعبئة الوجدان العربي الإسلامي بعقيدة التناقض الثقافي والديني، وخاصة منها تلك التي اكتسبت شهرة وفشوّاً بسبب تماسكها المنطقي وحاملها الأكاديمي، مثل دراسة صموئيل هنتنغتون عن صدام الحضارات. غير أن الذي لا ينبغي تجاهله أن المثقفين العرب والمسلمين قدموا مساهمة أبكر في إنتاج موضوعة التناقض الحضاري بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية المسيحية اليهودية. وليس قليلاً ما كتبه، في هذا المعنى، أبو الأعلى المودودي، وأبو الحسن الندوي، وسيّد قطب، وعبد السلام ياسين، وآخرون، لم يجدوا في العلاقة بين الحضارتين

(27) عبد الإله بلقزيز (الإسلام والغرب في الخطاب الإحيائي) منتدى الفكر العربي.

من حاكم سوى التناقض والصدام. وتشكل كتابات هؤلاء وخاصة الثلاثة الأُوَل منهم المادة الثقافية التي تغذّى منها جيلان من «الصحوة الإسلامية» جيل عمر عبدالرحمن، وعبود الزمر، وسعيد حوّى، وعبد السلام فرج... وجيل تنظيم القاعدة قيادة ومحازبين، ومن ذهب مذهبهم من القارئين في هذه الأفكار، المؤمنين بها»[28].

إن العلاقة بين الغرب والإسلام لا يمكن وضعها على أرضية صلبة، لأن الذهن الغربي والشرقي غير مستعد على الإطلاق لتحرير الذات من الموروث التاريخي. وحتى ولو استطاعت الأنتلجنسيا الغربية والإسلامية رفع التحدي التاريخي وتجاوز لحظاته المريرة، فإن الراهن والواقع المعاصر يقتل تلك المبادرة الإنسانية، ولقد أوضح تلك المفارقة إدوارد سعيد: «النتيجة اليوم، بعد غزو العراق، الشعور العميق بالإحباط والهزيمة لدى الأمة العربية، التي لا تجد أمامها سوى الانصياع لمخططات أميركا المعلنة، لإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط لمصلحتها ومصلحة إسرائيل بالطبع. ولم يجد هذا المشروع المنفلت في شموليته حتى الآن رداً موحداً من الدول العربية، مهما كان ضعيفاً أو عمومياً. بل يبدو أن هذه الدول لا تجد سوى الوقوف مكتوفة الأيدي في انتظار ما يأتي، فيما يواصل بوش ورامسفيلد وباول والآخرون إطلاق القنابل هنا وتوزيع التهديدات هناك وترسيم الخطط وتوجيه الإهانات والقيام بالزيارات الامبراطورية لهذه الدولة أو تلك»[29].

وعليه يصبح الحديث عن فرص التحاور من أجل ترسيم أسس التجاور مجرد نزوع طوباوي، تمليه التصورات السحرية والدعوات الحالمة من الطرفين. لكن على رغم ذلك نلاحظ أن الغرب هو الأكثر قبولاً للآخر (الشرقي) في بلاده، ولا يجد حرجاً في معاملته كمواطن له كل الحقوق التي يمتلكها نظيره الغربي. والعكس أن المسلم والعربي يتحفظ في قبول الآخر.

---

(28) مقتبس من مقال نشرته المجلة الإلكترونية منتدى الفكر العربي.

(29) إدوارد سعيد (حال العرب) الحياة اللندنية.

خاتمة: آفاق العلاقة

من خلال القضية ونقيضها، والجدل الصاعد والنازل، يمكن أن نصل إلى التركيب التالي:

الشرق والغرب مقولتان لا يمكن أن تنصهرا معاً ضمن فضاء تناغمي تناسقي كامل، لأن انصهارهما معاً يعني نهاية التاريخ بالمفهوم الهيجلي. وبالتالي يمكن فهمهما كآليتين ضروريتين لتحريك عجلة التاريخ. وكل محاولة لوصل المفهومين تنتج عنها جملة من الثنائيات التي يمكن أن نضعها من خلال المفارقات السابقة ضمن المستحيلات، ففي لحظات الوعي المتقدم يكون الشرقي بالنسبة للغرب الآخر المستقل تماماً عن الأنا أو الذات الأوروبية، والغربي في نظر الشرقي يمثل الأخر المادي المستقل عن أناه الروحاني.

لأجل ذلك تم وضع العلاقة بين الشرق والغرب ضمن حلقة معقدة من الثنائيات الفكرية، يضع كل منها الآخر في مقابل الأنا على طرفي النقيض. فالشرقي متخلف ووحشي في مقابل الغربي المتقدم المتحضر، والغربي مادي شيطاني أمام الشرقي الروحاني الملائكي، والشرقي الجاهل الفقير كنظير للغربي المتعلم الثري، ثم الغربي القاسي الأناني الفرداني في مقابل الشرقي الإنساني الاجتماعي، كما نرى الشرقي الملُون الضعيف مقابل الغربي الأبيض القوي. وتزداد المماثلة حيث يُصوَّرُ الشرقي الطيب أمام الغربي الخبيث الماكر المستنزف للخيرات تحت شعارات الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان.

وتلك المرجعيات جعلت الغرب (المؤسسة) يقف موقفاً حذراً ومتشدداً وانتقامياً ثيموسياً تجاه بعض دول الشرق التي رفضت الدخول تحت النير الغربي، ولذلك حاولت تلك الدول الشرقية (المارقة بالتعبير الغربي) أن تمتلك أسباب القوة والندية من خلال الاستفادة من التجربة الغربية خاصة في مجالات، اللغة، الاقتصاد، المعلومة، مجتمع المعرفة، والتكنولوجيا النووية مثل ما هو الحال بالنسبة لإيران.

إن الثنائيات السابقة لعبت دوراً مزدوجاً وخطيراً في تشكيل صورة الإسلام والمسلمين لدى الغرب، وتشويه صورة الغرب والغربيين في أعين أبناء الشرق. والدليل الذي يؤكد أسباب تصدع العلاقة بين الغرب والشرق هو الذي نستخرجه من دراسة إميليو غاليندر -وهو أستاذ جامعي أسباني، وقس كاثوليكي، ومدير مركز الدراسات الإسلامية المسيحية في مدريد- الذي يرى أن أول ما يتعين على الغربيين فعله كي يفهموا الإسلام، هو تأهيل أنفسهم لكي يكونوا قادرين على تحقيق مثل هذا الفهم. وقد اكتشف غاليندر أن الغالبية الكبرى من قساوسة ورهبان الكنيسة الكاثوليكية يجهلون الإسلام تماماً. وقد أفادت نتائج استقصاء للرأي أجراه المركز الذي يديره، أن 53 في المئة من رجال الدين لم يقرأوا في حياتهم أي دراسة عن الإسلام، ولم يتصفحوا أي ترجمة عن القرآن. كما أن نسبة الذين قرأوا القرآن (المترجم) لم تتجاوز 5 في المئة.

وللخروج من دائرة معوقات الحوار والتواصل، دعا القس غاليندر رجال الكنيسة والعاملين على وسائل الإعلام، إلى الإكثار من قراءة القرآن الكريم والتراث الإسلامي الكبير، ودراسته، قبل إصدار آراء عن الإسلام والمسلمين مشوهة وغير موضوعية.

وفي المقابل نقول إن 60 في المئة من فقهائنا وعلمائنا لا يعلمون شيئاً عن حقيقة الغرب ولا المسيحية -بعيداً عن خطابهم التقليدي المتجدد (الكفار)- كما أنهم لا يقرأون الأناجيل اعتقاداً منهم أنها محرفة وضالة، وأن النبي حرم ذلك من خلال حادثة عمر بن الخطاب. ومثلما بيّن الأب غاليندر أن الجهل وعدم القراءة هما اللذان جعلا الغرب يشوه صورة الإسلام والمسلمين، كذلك الأمر بالنسبة للمسلمين، فهم يشوهون صورة الغرب للأسباب ذاتها.

لقد استطاع محمد أركون في مقدمة الكتاب الموسوعي L'histoire de l'islam et des Musulmans التنبيه إلى ذلك الهاجس الذي يتملكنا: «هذه هي أول مرة نقدم فيها للجمهور

الفرنسي صورة شاملة عن وجود الإسلام والمسلمين في فرنسا منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. والهدف هو تبديد الجهل المتبادل بين العالم الإسلامي وفرنسا»[30].

ولذا قد نشكل من خلال الدعوتين قواعد للتحاور تؤدي في النهاية إلى تجاور إيجابي وإنساني، مثلما فهمها أسلافنا القدامى. ويكفي مثالاً على ذلك أن ياقوت الحموي نحت مصطلح أمم الجوار، وتحدث عن واجبات التجاور الحضاري وكيفية تسديد عملية التواصل. فلمَ لا ندعو اليوم لتلك القيم السامية التي دعا إليها السلف؟ ولمَ لا نكون في المهجر سفراء الشرق والإسلام مثلما كان أحمد بن فضلان؟ ولم لا نؤسس للحوار والتجاور مثلما يفعل اليوم طارق رمضان؟ ولم لا نتحاور مع رجال من الغرب كالأمير تشارلز الذي أكد في كثير من المرات ضرورة التحرر من الماضي لبناء جوار حضاري: «لم يعد في وسع العالمين الإسلامي والغربي أن يسمحا للانقسام أن يمنعهما من بذل جهد مشترك لحل مشاكلهما المشتركة. ولا يسعنا أن نبعث من جديد مجابهات الماضي من إقليمية وسياسية، علينا أن نطلع بعضنا بعضاً على تجاربنا ونشرح مواقفنا لبعضنا بعضاً ونتفاهم ونتسامح ونبني على أساس المبادئ الإيجابية التي تشترك فيها ثقافتانا»[31].

إن مستقبل العلاقة بين الغرب والإسلام لا يمكن أن يستقيم إلا من خلال رفع المعوقات عن طريق معرفة الغرب للشرق من دون استشراق، ومعرفة الشرق للغرب من دون استغراب. ولعل ظاهرة التنافر لا تنحل إلا من خلال التسلح بالنزعة الإنسانية المفتوحة، التي أطلقها محيي الدين بن عربي في «ترجمان الأشواق».

---

(30) أركون محمد وآخرون، تاريخ الإسلام والمسلمين بفرنسا، ألبان ميشال، باريس، ط1، 2004، المقدمة.

(31) نص مقتبس من محاضرة ألقاها الأمير تشارلز ولي العهد البريطاني حول (الإسلام و الغرب) في مسرح شيلدونيان (أكسفورد) في مناسبة زيارته لمركز أكسفورد للدراسات الإسلامية في 27 أكتوبر (تشرين أول) 1993.

الإسلام بين المنظورين الأميركي والأوروبي

رضوان زيادة(*)

أصبح الحديث عن «تكييف» الإسلام في دول الغرب، كما هي التجربة الفرنسية والبريطانية والأميركية، جزءاً من استراتيجية هذه الدول الداخلية. فعولمة أو «تحديث الإسلام» إذا صح التعبير، ارتبطت بشكل كبير بحدث 11 سبتمبر (أيلول) 2001، وما لحقه من هجمات إرهابية في أكثر من دولة أوروبية، كما أن فورة الاهتمام بالإسلام تنبع من حجم تأثيره الطاغي في ثقافة شعوب المنطقة التي تبدو للكثير من المتابعين عصيّة على التغيير. فمحاولات التحديث والدمقرطة ليست جزئية ومحدودة فحسب وإنما تجميلية أيضاً، ولم تدخل إلى عمق ثقافة سكانها. وبغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع كون الإدارة الأميركية استثمرت حدث 11 سبتمبر (أيلول) لتنفيذ برنامجها الخاص، فإن هذا الحدث قد أطلق حواراً مباشراً أحياناً، وغير مباشر أحياناً أخرى، بين الرؤيتين الغربية والإسلامية للعالم.

(*) كاتب وباحث سوري، رئيس مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان.

صورة سلبية وأحكام مسبقة

وضعت أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001 الإسلام بوصفه قضية غربية داخلية، إذ لأول مرة ينظر هذا «الغرب» إلى الإسلام بوصفه يحمل تهديداً سياسياً وعسكرياً، بعد أن كان ينظر إليه بوصفه مجرد عامل تحريض ديني خارجي. فقد أظهر استطلاعٌ للرأي أجراه معهد «بيو» الدولي للأبحاث في يوليو (تموز) 2005 أن غالبية الأميركيين والأوروبيين قلقون إزاء تزايد التطرف الإسلامي حول العالم، وقد شمل الاستطلاع 17 دولة، ووصف معظم المستطلَعين في أميركا والدول الأوروبية والهند الإسلام بأنه أكثر الأديان عنفاً، وذلك عندما طلب منهم الاختيار بين الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية. واعتبر 87 في المئة من الفرنسيين و88 في المئة من الهولنديين أن الإسلام هو الدين الأعنف بين باقي الأديان. وأشار 22 في المئة من المستطلعين في الولايات المتحدة إلى أن لديهم نظرة سلبية إلى الإسلام، مقارنة بـ57 في المئة يملكون نظرة إيجابية. وقال 34 في المئة في فرنسا إن لديهم نظرة سلبية مقارنة بـ 64 في المئة إيجابية. وأشار غالبية المستطلعين في الدول الأوروبية إلى أنهم يشعرون بتصاعد الهوية الإسلامية في بلادهم، ويعتبرون هذا الأمر سيئاً لبلدانهم[1].

ويمكن القول إن صورة الإسلام، كما عكسها استطلاع الرأي، في غاية السلبية، وربما يعود الأمر إلى أسباب تاريخية وسياسية أبعد بكثير من أحداث 11 سبتمبر (أيلول)، بيد أن تعميق السلبية بهذا الإطار، ربما يرسم سياسات معينة تحاول الاستجابة لنمط التصورات السلبية تلك، مما ينعكس بشكل غير مباشر، كما حدث في تعامل الحكومة الدانمركية مع أزمة الرسوم التي كانت بمثابة رد فعل عفوي على التصورات الذهنية المسبقة عن الإسلام. إن بناء هذه الصورة نابع بشكل رئيسي من الأحكام التلقائية التي تطلقها وسائل الإعلام الغربية، ومن ورائها النخب السياسية والفكرية والثقافية الغربية، وعلى سبيل المثال فإن «ماليس رولفن» يعزو الفشل الإسلامي إلى وجود نوع من التمزق الداخلي داخل المجتمعات الإسلامية، هذا الفشل الذي يتجسد في التمزق بين ماضٍ تقليدي، وتعليم عالٍ مضمونه غربي

(1) انظر: «السفير»، بيروت، 2005/7/15.

ومدني، ومع تأجج الهوية داخل هذه المجتمعات، مما يلعب دوراً محورياً في استدعاء أنماط من الصدام أو الصراع التقليدي بين الإسلام والغرب[2]. أما بالنسبة لهاليداي فإنه يعتبر أن الحركات الأصولية في مجملها، لا الإسلامية منها فحسب، معادية للحداثة والديموقراطية معاً، فالآخر عندها مرفوض مبدئياً، وحيث تتشابك الهويتان الدينية والأثنية في إحداها، يتكامل العداء للآخر حتى يصير أقرب إلى العنصري[3]، وهو يتقاطع مع رولفن في تأكيده أن الحركات الأصولية لا تكترث بالتنمية أو العولمة، وإنما تصب جام غضبها على حكامها، وعلى الفساد الأخلاقي والغرب وإسرائيل.

ورؤية تلك الحركات الأصولية للغرب إنما تتحدد بناءً على رؤيتها لذاتها وللعالم، أو بالأصح انطلاقاً من تصورها لهويتها التي تصبح محض دينية، بيد أن البعض يعود إلى أبعد من ذلك في تحليلاته ليقرأ في الخلفية الاجتماعية والسياسية التي أهّبت لصعود الإسلام السياسي، متمثلةً في انهيار مشروع التحديث العربي، الذي قادته الأنظمة العربية ما بعد الاستقلال منذ الخمسينيات، وفشلها في تحرير فلسطين، ثم تصاعد هذه المسألة في الوعي العربي والإسلامي، وفشل التنمية الاقتصادية الاجتماعية، ما انعكس بشكل كبير على ازدياد الفقر وتدهور المستوى المعيشي للمواطنين، مع نمو شكل من أشكال التسلطية السياسية المطلقة، التي اختلفت بين دولة عربية وأخرى، إلا أنها تشابهت في انعدام تبلور أفق لإنجاز الديموقراطية السياسية.

وقد ترافق ذلك بصعود إسرائيل كقوة إقليمية، وفشل العرب في تحقيق أيٍّ من الشعارات التي وضعوها في مواجهة إسرائيل. كلّ ذلك خلق بيئة خصبة لنمو التدين واكتساحه الأرياف المتوسطة والفقيرة، وهو يشكل بدوره مرتعاً سهلاً لنمو التيارات المتطرفة داخل هذه القرى والأحياء المعدمة.

---

(2) Malise Ruthven, A Fury for god: the Islamist Ahackon Americal (London: Granta Books, 2002).

(3) Fred Halliday, two hours that hook the world (London: Sayl Books, 2002).

وبالعربية: فريد هاليدي: ساعتان هزتا العالم (لندن: دار الساقي، 2002).

وإذا كان بن لادن قدم نموذجاً مختلفاً لذلك، متمثلاً في صعود الإسلام المتطرف داخل إطار الوفرة، وليس ضمن اقتصاد الندرة، فإن ذلك يصبح نخبوياً أو طليعياً، لكنه لا يصح بالتأكيد فيما يتعلق بالجمهور أو الاتباع، الذي يكون معظمهم قد نما في مدن الصفيح، حيث انعدام كل شيء من مياه وفرص عمل ورعاية صحية إلى غير ذلك.

رصد الصعود وتتبع الخلافات

ساد تصورٌ غربي قائم على ملاحقة الاختلافات في التوجهات الفكرية والإيديولوجية لدى الجماعات الإسلامية، وتأثيرها على التجمعات الإسلامية داخلها، التي غالباً ما تخضع لتأثيرها بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، خاصةً بالنسبة لجيل المهاجرين الأول، الذي غالباً ما يتصف بصعوبة اندماجه داخل المجتمعات الغربية.

وعلى ذلك جرى تتبع الخلافات التي قد تنبع من النشأة الجغرافية المختلفة، واختلافات أخرى تعود إلى المواقف السياسية وتعدد وجهات النظر تجاهها، بيد أننا نلحظ أن غالبية التقسيمات المعتمدة، أو المعايير التي يفرز على أساسها الباحثون حركات الجماعات الإسلامية، إنما تستند إلى موقف هذه الحركات من العنف أو التطرف. إنه معيار يرتكز إلى التأثير السياسي لهذه الحركات وقدرتها على التغيير بالأساليب السلمية، أو تبنيها لأشكال مختلفة من العنف، كان آخر تجلياتها العنف العابر للقارات متمثلاً في هجمات الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001.

إن الرهان على اختلافات جذرية أو شكلية داخل الجماعات الإسلامية، ينبع - من غير شك- من وعي سياسي يشترط التعامل المختلف مع كل حركة على حدة، بناء على جماهيرية هذه الحركة وفاعليتها وتأثيرها في الشارع، مما يجعل تجاوزها أو حتى خيار إهمالها خياراً عبثياً، لأنه لا يعالج الجذور الحقيقية لنمو هذه الحركات، وحصولها على نمط من الشعبية «الحقيقية»، في مخالفة لبعض الأنظمة العربية، التي تفرض شكلاً من أشكال التعبئة الشعبية على مجتمعاتها، لكنها تخفي حقيقة أن هذه الشعبية لا تعدو أن تكون

«كاذبة»، ويتم توظيفها في سبيل تأكيد إخضاع المجتمع وإجباره على تصديق «الحقائق» التي يقدمها النظام.

عموماً، ترتكز معظم هذه الدراسات التصنيفية إلى أن هناك تياراً أعظم، أو ما يسمى في العلوم السياسية (Mainstream)، يتصف بالتصالحية والاعتدال، إنه ما يُطلق عليه في الفقه التقليدي «إسلام الأكثرية»، الذي تؤخذ الحجِّية منه في الكثير من الاجتهادات الفقهية، عندما يجري الإرجاع إلى ما عليه جمهور المسلمين. فالإسلام السني هو الطريق الوسط، والآخرون فرق وانقسامات يقاس صدق إسلامها بمدى قربها أو بعدها عن الإسلام الغالب في الاعتقادات والممارسات[4].

أما بالنسبة للغرب عموماً -خلا بعض أحزابه وشخصياته اليمينية- فلا يحمل إشكالاً مع الإسلام كدين وكأناس يدينون به، لكنه يعاني لاسيما بعد التفجيرات التي حدثت في لندن ومدريد من أولئك الذين يحملون فهماً خاصاً عن الإسلام، يخولهم التخلص من أعدائهم لاختلافاتهم معهم في توجهاتهم العقائدية والدينية والفكرية والسياسية وتضخيم هؤلاء في الإعلام خاصة أنهم نموا بين ظهراني القيم الغربية الليبرالية، وفي أحضان مدنها الرئيسية، لندن وباريس ومدريد، جعل هناك ارتكاساً أو خوفاً تقليدياً ينبع من الإسلام ومن معتنقيه. ويختلف ذلك باختلاف الخبرة التعددية والمفهوم الثقافي للاختلاف وفهم الأمة القومي لذاتها، وهو ما وجدناه مثلاً في الفرق الكبير بين مسلمي بريطانيا ومسلمي فرنسا على سبيل المثال ودور كل منهم في المجتمع وتأثيراته.

الغرب والإسلام السياسي

لقد كان تركيز الغرب فيما سبق، وخلال العقود الثلاثة الماضية، منصباً على الإسلام الشيعي، باعتباره الظاهرة الأكثر تهديداً وإزعاجاً. أما في الوقت الحاضر فإن

(4) رضوان السيد: الإسلام المعاصر: تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية في العالم، «الحياة»، (لندن)، 2005/4/9.

التركيز الغربي منصبٌّ على النشاط السني، حيث تدور معظم المخاوف حوله، ويتم النظر إلى الإسلام السني بشكل واسع على أنه أصولية متزمتة[5].

وعلى الرغم من أن تقرير «مجموعة الأزمات الدولية» يقرُّ أن مصطلح «الإسلام السياسي» هو أميركي المنشأ، و أصبح متداولاً بعد الثورة الإيرانية، ويفترض أنه كان هناك إسلام ولكن غير سياسي، حتى جاء الخميني وقلب الأشياء، وأصبح للإسلام بعدها ثقل في الحياة السياسية للشرق الأوسط[6]. وعلى رغم ذلك فإن التقرير يحاول تصنيف التيارات الرئيسية في النشاط الإسلامي السياسي السني، وفق فرزٍ يتعدى التصنيف التفريقي والتبسيطي بين «التشدد» و«الاعتدال»، وإنما يحاول أن يميز الفروقات وفقاً لقناعات أتباع هذه الحركات، والتي تشمل تشخيصات مختلفة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية، ووجهات النظر المختلفة حول التشريع الإسلامي والمفاهيم المختلفة للمواضيع المطروحة «السياسية والدينية والعسكرية» التي تتطلب العمل والتفاعل، وتتضمن أيضاً تحديد نوع العمل الذي يجب أن يكون مشروعاً وملائماً، أي الذي يحمل عنصر الخلاف وفي أحيانٍ كثيرة تكون أهدافه متناقضة، وهذا فرق جوهري عن ذلك الفرق المعروف تقليدياً بين السنة والشيعة، وهو اختلاف بين أشكال النشاط الإسلامي المعاصر أكثر منه بين التقاليد الإسلامية التاريخية، ووجود هذا الاختلاف، خاصة بين صفوف الإسلام السني السياسي، هو تطور جديد نسبياً لم يكتمل بعد، بل يبدو وكأنه عملية مستمرة كما يذكر التقرير[7].

ويقسم هذا التقرير تيارات الإسلام السياسي السني إلى ثلاثة تيارات رئيسية:

التيار الأول: يطلق عليه تسمية التوجه الإسلامي السياسي، بمعنى أنه يشتمل على حركات تعطي الأولوية للعمل السياسي على الخطاب الديني، والسعي للسلطة بواسطة وسائل سياسية وليس بالعنف، وبشكل خاص تنظيم أنفسهم كأحزاب

(5) انظر تقرير مجموعة الأزمات الدولية (International crisis group) عن «تفهم التوجه الإسلامي».

(6) المرجع نفسه.

(7) المرجع نفسه.

سياسية، والمثال الرئيسي هو الإخوان المسلمون في مصر، وفروعهم المختلفة وخاصةً في الأردن والجزائر.

التيار الثاني: يشتمل على النشاط التبشيري المتجدد والأصولي في آن واحد، وتتجنب الحركات من هذه الفئة النشاط السياسي المباشر، وهي لا تسعى للسلطة ولا تصنف نفسها كأحزاب سياسية، بل تركز على الدعوة لتثبيت أو إحياء الإيمان، كالحركة السلفية المنتشرة في العالم العربي، وجماعة التبليغ التي ولدت في الهند عام 1926 وانتشرت في العالم.

التيار الثالث: هو تيار «الجهاديين» وهم نشطاء ملتزمون بالعنف، لأنهم معنيون بما يعتبرونه دفاعاً عن الإسلام، أو في بعض الأحيان لتوسيع دار الإسلام، ويضم هذا التيار فئتين رئيسيتين هما:

1. **السلفية الجهادية**: وتتألف من أناس ذوي نظرة سلفية، وتمت تعبئتهم كمتطرفين، وتخلوا عن النشاط المسالم الذي تتبعه الدعوة، لينضموا إلى صفوف الجهاد المسلح.

2. **القطبيون**: وهم نشطاء تأثروا بالفكر المتطرف، لسيد قطب وكانوا في البداية مستعدين لشن الجهاد ضد «أقرب عدو»، وهو الأنظمة المحلية التي وصفوها بالكفر وخاصةً في مصر، وذلك قبل التوجه إلى الجهاد في العالم الخارجي ضد «العدو البعيد»، وخاصة إسرائيل والغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة[8].

وفي تقرير لمؤسسة «راند» الأميركية عام 2003 تحت عنوان «الإسلام المدني الديموقراطي: الشركاء والموارد والاستراتيجيات»، تصنيف للتيارات الإسلامية المعاصرة إلى أربعة أصناف هي: العلمانيون والأصوليون والتقليديون والحداثيون، ثم يحدد مواقف

(8) المرجع نفسه.

هذه التيارات إزاء عدد من الموضوعات الرئيسة مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان، وتعدد الزوجات، والعقوبات الجنائية والعدالة الإسلامية، وموضوع الأقليات، والموقف من المرأة، محاولاً في النهاية بلورة «استراتيجيا مقترحة» للولايات المتحدة تقوم على العثور على شركاء من أجل تطوير وتنمية الإسلام الديموقراطي[9].

أما معهد «كارنيجي» فإنه يتبنى التفريق بين الحركات الإسلامية، بناءً على لجوئها إلى العنف، ويعتبر أن الحركات الإسلامية المعتدلة، وليست الراديكالية، هي التي سيكون لها أعظم الأثر على التطور السياسي المستقبلي في الشرق الأوسط، ومن أهمها حركة الإخوان المسلمين بفروعها المختلفة، وحزب العدالة والتنمية المغربي، وجبهة العمل الإسلامي في الأردن، وحزب الإصلاح في اليمن وغيرها[10]. ويقر هذا التعريف بمحدوديته، إذ لا يفترض أن هذه الحركات ملتزمة تماماً بالديموقراطية، أو أنها تخلت عن هدف جعل الشريعة أساساً لجميع القوانين، أو أنها تقبل حقوق المرأة في المساواة الكاملة، إنها ما يطلق عليها التقرير «المناطق الرمادية» في فكر الحركات الإسلامية[11].

ويقدم المعهد الأميركي للسلام أكثر من تقرير فيما يتعلق بالاجتهاد في الإسلام والتعامل مع الإسلاميين، فهو يعتبر أن أحد الأسباب الرئيسية التي تبرر فشل المسلمين في المصالحة بين الإسلام والحداثة، إنما تعود إلى أن عملية الاجتهاد داخل حلقة الإسلام السني قد أغلقت منذ قرون، ومع ذلك كانت هناك مبادرات لمحاولة تفسير نصوص الإسلام المنزلة على ضوء حقائق العصر والمعرفة الحديثة، ولكي ينجح الاجتهاد في مجتمع ما، فيجب أن تسود الديموقراطية وحرية الرأي[12]، وعلى ذلك فإن تقريراً آخر يوجه الولايات المتحدة

---

(9) Rand Foundation,

وانظر أيضا: السيد ياسين: الأصول الأميركية لنظرية الإسلام الليبرالي، جريدة النهار 2004/7/25.

(10) Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab world: Exploring the Gray Zones, Carnegie Endowment for International Peace, Carnegie Papers, Middle East Series, No, 67, March 2006.

(11) المرجع نفسه.

(12) الاجتهاد: إعادة تفسير مبادئ الإسلام للقرن الحادي والعشرين (واشنطن. د.سي: معهد السلام الأميركي، أغسطس (آب) 2004 تقرير رقم 125، ص7.

في سياستها الخارجية نحو دعم «التجديد الإسلامي» أو أولئك الذين يتصفون بالاعتدال الإسلامي ويتبنون برامج تقوم على أساس الإصلاح الديني والتجديد من داخل الحقل الإسلامي[13].

تضاف إلى ذلك ضرورة تشجيع الدبلوماسية العامة تجاه العالم الإسلامي، وهو ما تبنته مؤسسة «هيئة علوم الدفاع» التابعة لوزارة الدفاع «البنتاغون» ودعت إلى فصل الغالبية العظمى من المسلمين الذين لا يستخدمون العنف، عن المسلمين المتشددين الذين يعتنقون فكر الجهاد[14]. وهو ما تجلى في دعم الولايات المتحدة لنشر الديموقراطية في الشرق الأوسط بالرغم من اكتساح الإسلاميين في الفترة الأخيرة لنتائجها كما حدث في مصر والعراق وفلسطين، ما دفع أيمن الظواهري، أحد زعماء تنظيم «القاعدة»، إلى إدانة الإخوان المسلمين في مصر لمشاركتهم في الانتخابات، وهو الشرخ الذي حاولت الولايات المتحدة استثماره وتوظيفه لتعميق الفرق بين الحركات المعتدلة من جهة، وتنظيم «القاعدة» ومن يدعمه من الحركات المتشددة من جهة أخرى، للاستفادة من ذلك في «الحرب على الإرهاب» وتبرير شرعيتها[15].

التعامل مع الإسلام «المعتدل»

إن الانتصار الديموقراطي الذي حققته الحركات الإسلامية في الفترة الأخيرة، دفع الولايات المتحدة إلى بلورة «رؤية استراتيجية»، تقوم على نهج تشجيع الإصلاح السياسي في المنطقة العربية، بصرف النظر عن ترجيح تزايد نفوذ القوى المعادية لأميركا والغرب. وقد أكدت وزيرة الخارجية الأميركية كوندوليزا رايس أن هذا الواقع يعكس «مرحلة انتقالية

---

(13) Abdeslam M. Maghraoui, American Foreign Policy and Islamic Renewal, United states Institute of peace, special Report No.146, June 2006.

(14) المستقبل، (بيروت)، 2004/11/26

(15) انظر خطاب وزيرة الخارجية الأميركية رايس في المؤسسة الأميركية للسلام، إذ وصفت قصة أميركا والعالم الإسلامي بأنها علاقة، حيث خاضت الولايات المتحدة «خمس حروب تحرير وحرية من أجل المسلمين منذ نهاية الحرب الباردة». السفير، بيروت، 2004/8/20.

ضرورية»، قبل بلورة أنظمة سياسية أكثر استقراراً وانفتاحاً على الغرب، في ظل حكومات ستواجه استحقاقات من أهمها تقديم خيارات أفضل لشعوبها، وإقامة علاقات بناءة مع العالم[16].

ولذلك تعهد الرئيس الأميركي جورج بوش بمواصلة دعم الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط حتى لو جاءت النتائج مغايرة لما تريده واشنطن، وقال «إن الطريقة الوحيدة لدحر الإرهابيين ورؤيتهم السوداء المستندة إلى الكراهية والترهيب، هي بتقديم بديل يمنح أملاً بالحرية السياسية والتغيير السلمي» لكنه اعترف بأن «خيارات أهل المنطقة لن تنسجم دائماً مع ما نراه نحن، فالديموقراطيات في الشرق الأوسط لن تشبه ديموقراطيتنا، لأنها ستعكس تقاليد مواطنيها»[17].

واتخذ الاتحاد الأوروبي موقفا مشابها في «وثيقة أوروبية» أقرها وزراء خارجية الاتحاد الأوروبي في لوكسمبورغ، أشارت في بدايتها إلى أن الاتحاد الأوروبي كان في الماضي يفضل التعامل مع الطبقة العلمانية المثقفة في المجتمع المدني في الدول العربية، على حساب منظمات إسلامية أكثر تمثيلاً، ولذلك دعا الاتحاد الأوروبي إلى ضرورة فتح حوار مع «المجتمع المدني الإسلامي في الدول العربية»[18].

عموماً هذا التوافق الأوروبي/الأميركي حول حتمية التعامل مع الحركات الإسلامية، يعد بمثابة «نقلة استراتيجية»، خاصة إذا ما اطلعنا على الفوارق التي حكمت النظرة الأميركية والأوروبية في تعاملها مع الإسلام السياسي.

(16) «الحياة»، لندن، 2006/2/19.

(17) «الحياة»، (لندن)، 2006/2/19.

(18) «المستقبل»، (بيروت)، 2005/4/17.

الخلاف بين الرؤيتين الأوروبية والأميركية

إذا كان مفهوم الحداثة قد تعرض لـ«الزحزحة التاريخية»، وللنقد الجذري من قبل فكرة ما بعد الحداثة، فإن الأصول التاريخية أو الحامل الحضاري لهذا المفهوم تشهد تنازعاً حقيقياً اليوم، إذ يختفي تحت الجدل الدائر حول مفهوم «الكونية» أو «العالمية» و«الخصوصية» صراعٌ خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه «القيم الكونية»، وعلى رأسها الحداثة. فالمؤمنون بالخصوصية يحاججون أن هذه القيم ليست كونيةً البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي/اليهودي. وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يُلغي خصوصية الثقافات الأخرى. لكن مع الإقرار بنفس الوقت أن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كلُّ العالم في الإقرار بها.

فإذا كان التصدع قد أصاب الثقافة الغربية ذات الأصل التاريخي المشترك، والهوية المسيحية اليهودية الواحدة، والتحالف السياسي الاقتصادي الاستراتيجي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فإنه من الأسهل علينا القول إذن إن «الثقافة الكونية» أكثر بعداً ونأياً مما نتخيله. فالصراع على القيم في جوهره هو اختلافٌ على المصالح والرؤى وامتلاك الأفضلية، والتفوق الحضاري الذي يشمل تفوقاً فكرياً وتكنولوجياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً سيفرض حتماً تفوقاً قيمياً لصالحه.

وهكذا وبقدر الالتباس المفاهيمي والمعرفي والتاريخي الذي يحيط بمصطلحي «الغرب» و«الشرق»، فإن كلا المفهومين يخضعان لمراجعة تاريخية تلغي صفاتهما البنيوية، وتعيد إليهما قراءتهما في إطار السياق التاريخي، فليس الغرب مقولة جغرافية ولا إثنية ولا دينية ولا لغوية، بل هو بالتحديد مقولة ثقافية، والأمر ذاته بالنسبة للشرق، بيد أن الغرب ذاته اليوم يعيد التفكير في هويته، فهل الغرب كلٌّ موحد، وهل ثباته البنيوي عصيٌّ على التغير والانقسام؟

لقد أحدث التعاطي الأميركي مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) شرخاً عميقاً في العلاقات الأميركية/الأوروبية، وبدأ الحديث يقترب أكثر عن طبائع أميركا وطبائع أوروبا، بل إن مقولة «نهاية الغرب» أصبحت عنواناً للكثير من التفسيرات والتحليلات، التي حاولت قراءة التحولات العميقة التي يمر بها المسار الفكري للقيم الغربية.

إن منظومة القيم المتقاربة تلك، التي تحدث عنها الرئيس بوش، تبدو اليوم أكثر بعداً أو نأياً من أي يوم مضى، فهي أكثر اقتراباً من رؤية المحافظين الجدد للعالم، التي هي خليطٌ من إحياء القومية الأميركية في مواجهة عدو متخيل ومفترض تمثل لها اليوم في الحركات الأصولية، وعلاقة ملتبسة مع اللوبي الإسرائيلي الذي تتحالف معه سياسياً وتتناقض معه عقائدياً[19]، وبنفس الوقت رؤية تعظيمية للذات موجهة ضد أي منافس، سواءً تمثل في الصين أم الاتحاد الأوروبي[20].

فبعد الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) 2001 تمحورت الفكرة الأوروبية على ضرورة توسيع أطر الأنظمة القضائية الجزائية، التي كانت تعمل على المستوى المحلي، لكي تصبح في المستقبل أكثر شمولية، وعندما خاضت بعض هذه الدول الحرب على أفغانستان مع الولايات المتحدة، فإنما دخلتها من باب تعاطفها الأوّلي مع الولايات المتحدة بعد مصابها. وكرهها لنظام «طالبان» الاستثنائي في قيمه ورؤيته للعالم. بيد أن الولايات المتحدة أرادت من خلال «حربها على الإرهاب» أن تخوض حرباً مستمرة ودائمة لتحقيق أهدافها وطموحاتها، وهو ما وضعها في مواجهة البقية على حد تعبير فوكوياما، ذلك أن معظم دول العالم أصبحت تؤمن بأن القوة الأميركية وليس الإرهابيين المزودين بأسلحة الدمار الشامل هي من يزعزع استقرار العالم. وتبدو هذه القناعة راسخة لدى العديد من الدول الأوروبية الحليفة للولايات المتحدة. وهكذا وبقدر الاتساع العميق في الرؤيتين الأوروبية والأميركية لآلية التعاطي مع منفذي أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول)، وقع الانقسام الحاد في رؤية «الغرب» لذاته، وربما لأول مرة.

---

(19) انظر: طارق متري: مدينة على جبل (بيروت: دار النهار، 2003).

(20) أناتول ليفين: نهاية الغرب New York Times, 11/9/2002.

يميّز فوكوياما الخلافات بين الدول الغربية على أساس مفهوم «الشرعية الديموقراطية» على المستوى العالمي، ومحور النزاع الأوروبي/الأميركي يدور حول ذلك، فهناك خشية أوروبية من الأحادية الأميركية، كما تمثلت في خروج الولايات المتحدة على «اتفاقية كيوتو» المتعلقة بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، وكذلك انسحابها من الاتفاقية المضادة للصواريخ البالستية، مع سعيها في ذات الوقت إلى بناء الدرع الصاروخي، وكذلك معارضة واشنطن لخطر استخدام الألغام الأرضية، واعتراضها على اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، ومعارضتها للمحكمة الجنائية الدولية. ثم أتى بعد ذلك التدخل العسكري الأميركي لتغيير النظام في العراق دون قرار من مجلس الأمن، فاعتماد الولايات المتحدة على نمط من التصرف الأحادي الامبراطوري أفزع أوروبا، وجعلها تنأى بنفسها سياسياً عن مواقف الولايات المتحدة.

هذا الشرخ السياسي حاول الباحثون قراءته قيمياً وفكرياً، وحرّضهم على البحث عن جذوره التاريخية المتفاوتة بين أوروبا والولايات المتحدة. وهكذا أصبح الحديث سائراً حول قيم خاصة أو (طبائع) أميركية وأخرى أوروبية، بالرغم من المنبت التاريخي الواحد، فوفق معيار «الشرعية الديموقراطية» الذي طوّره فوكوياما، يكون الأميركيون أكثر ميلاً لأن يروا لأية شرعية ديموقراطية وجوداً يفوق ما تتمتع به الدولة القومية من شرعية، وعلى ذلك فحتى المنظمات الدولية -بما فيها الأمم المتحدة- لا تستمد قوتها إلا من خلال تلك العملية التعاقدية التفاوضية، التي أضفتها عليها الأغلبيات الديموقراطية المقننة، والتي تملك الحق في سحب تلك الشرعية متى شاءت عن تلك المنظمات الدولية.

وعلى العكس تماماً يرى الأوروبيون أن «الشرعية الديموقراطية» إنما تنبع من إرادة المجتمع الدولي، أكثر من كونها مستمدة من أية دولة قومية منفردة على الأرض، ومع أن هذا المجتمع الدولي لا يتجسد بشكلٍ ملموس ومحدد في نظام عالمي ديموقراطي مؤسسي إلا أنه

يضفي شرعية على المؤسسات الدولية القائمة، التي تبدو وكأنها تشكل تجسيداً جزئياً له، مع ما لهذا التجسيد من سلطة أخلاقية تفوق كل ما لتلك الدول القومية منفردة[21].

لكن، كيف يمكن تفسير مصادر الخلاف حول منابع الشرعية بين هاتين الرؤيتين الأميركية والأوروبية؟

يكمن أول الأسباب في انعدام توازن القوى بين الولايات المتحدة الأميركية وأية دولة أخرى سواها، ولذلك يبدو مفهوماً محاولة الدول المستضعَفة فرض قيود من القوانين والأعراف للحد من قوة وجموح الدول الأقوى، في حين تجنح الدولة العظمى الوحيدة في العالم للانفلات من تلك القيود وتحرير قدرتها على الفعل. أما السبب الثاني، وبحسب فوكوياما أيضاً، فهو ذو صلة بالتجربة الملموسة الفعلية لتكامل الاتحاد الأوروبي، حيث تنازلت الدول الأوروبية عن مسائل أساسية صميمية تمس سيادتها كدول لصالح الاتحاد الأوروبي. أما السبب الأخير فهو ذو صلة مباشرة بالتجربة الأميركية القومية الفريدة، وما نشأ عنها من شعور دائم بالاستثنائية، فللأميركيين إيمان راسخ بخصوص شرعية مؤسساتهم الديموقراطية، وقدرة هذه المؤسسات على تجسيد القيم العالمية ذات الدلالة والأهمية للبشرية جمعاء[22].

كما أن الأوروبيين -بدورهم- يعتبرون أن سلوكهم في مواجهة المشكلات أكثر براعةً وتنوعاً، بحكم خبرتهم التاريخية، وخبرتهم تلك هي التي دفعتهم إلى اتخاذ موقف سلمي من الحرب على العراق، مما شكّل تناقضاً جذرياً مع الثقافة الاستراتيجية التي سادت في أوروبا طوال أربعة قرون، وهكذا فقد تبادل الأميركيون والأوروبيون مواقفهم ووجهات نظرهم، فالانكفاء الأميركي عن التدخل أصبح جموحاً بعد قرن من الزمان، أما الحماسة الأوروبية للصراع والتدخل فقد قلمت أظافرها، وأصبحت تنشد السلام أكثر من رغبتها في الحرب.

---

(21) Francis Fukuyama, Washington Post, 11/9/2002.

وانظر أيضاً: فرانسيس فوكوياما: انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديموقراطية، «الحياة»، 2002/9/7.

(22) Francis Fukuyama, International Herald Tribune, 10/8/2002.

خاتمة

لم تكن علاقة العالم العربي والإسلامي بالغرب يوماً رائقة، إذ غالباً ما كانت الحروب والنزاعات التاريخية تعكر صفوها، حتى إذا ما استجدت حادثة أو طرأ متغير جديد عاد هذا المخزون التاريخي إلى الواجهة من جديد، وخرج الإرث المعبّئ بالصورة السلبية لكل طرف عن الآخر، لذلك لم يكن غريباً أن تعيد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) عام 2001 العلاقة بين الإسلام الذي تدين به شعوب ذات امتداد تاريخي وجغرافي، وبين الغرب المتشكل تاريخياً وسياسياً وثقافياً، إلى لحظة المواجهة من جديد، وأن يعيد أصوليو كل طرف إنتاج الخطاب التحريضي التاريخي، الذي يشكك الكثيرون في خموده ويتشككون أكثر في زواله.

لقد كلّف خطأ الرئيس الأميركي جورج بوش بوصفه الحملة على الإرهاب على أنها «حملة صليبية» الولايات المتحدة حقداً مضاعفاً لم تكن بحاجة إليه أصلاً، فقد نطق بما تصرح به الجماعات في العالم الإسلامي. بعد ذلك أتى ابن لادن ليجزم بأنها حرب صليبية، وأنها قسمت العالم إلى فسطاطين: «فسطاط الحق» و«فسطاط الباطل»، ويبدو أنه الوجه الآخر لبوش، الذي يخوض صراع «الأخيار» ضد «الأشرار». لكن ابن لادن لم يكن بحاجة إلى كثير من الشواهد والاستثمار النصي ليؤكد حجته، إذ يكفي أن يكون «منتمياً» إلى العالم الإسلامي، وأن يكون الآخر «أميركياً»، حتى تصبح الحرب بين «دار الكفر» و«دار الإسلام»، ولا هدنة بين الطرفين، لذلك فقراءة الأزمة السياسية وفقاً للمنطق الفقهي سهّلت على ابن لادن -وعلى أتباعه- أن يستخرج من كل التراث الفقهي ما يستلزمه من أجل وسْم العدو بالكفر ومعاداة الله والمسلمين، والدعاء عليه بالويل والهلاك والثبور.

فبن لادن الأبعد ما يكون عن السياسة وأدواتها أراد لهذه الحرب ضد الإرهاب أولاً، وضد أفغانستان والعراق ثانياً، أن تكون فقهية ثم إعلامية، وهو ما أعاد تكراره الكثير من زعماء الحركات الإسلامية، خاصة تلك الموجود في جنوب شرق آسيا. لكن لابد أن نقر بأن

بن لادن حقيقةً هو رمز الحقد على أميركا، إذ أن الكثيرين من العالم الإسلامي لا يقرونه على ما يقوم به، وفقهاء هذا العالم أيضاً يفتون بغير ما دعا إليه وحرَّض.

وهنا يكمن بالضبط الخلل في خطاب الجماعات الإسلامية عن الغرب، إذ ما زال يصر على النظر إليه على أنه «دار كفر»، دون محاولة لبذل جهد في تجديد النظر إلى هذه المجتمعات الغربية، إذ هي لم تعد امتداداً لذلك التاريخ اليهودي المسيحي، بقدر ما أصبحت مجتمعات متعددة الأعراق والإثنيات والأديان، ويمثل الدين الإسلامي داخلها أقلية كبرى، مما ينفي صفة «دار الكفر» عنها بحسب التراث الفقهي الكلاسيكي، وبالتالي لا يجوز تبرير أحكام الحرب بحقها، التي يبيحها هذا الفقه.

إنه الخلل مرة أخرى في تداخل الديني مع السياسي، وفي غلبة الأول على الثاني بشكل يصبح هو الأساس، في حين أنه لا يشكل سوى العارض أو الطارئ. فالتفجيرات في أميركا لم تكن لتحدث لو كانت السياسة الأميركية متوازنة في تعاملها مع العرب، وخاصة بالنسبة للقضية الفلسطينية. فالسبب إذاً كان سياسياً بامتياز، لكن امتزاجه مع الديني أعطاه شرعية لم يكن ليمتلكها لولا ذلك. فالاختلاط في العلاقة بين السياسي والديني أعاد إنتاج الإرث التاريخي دينياً، ونفى عن الأزمة بُعدها السياسي الراهن، وهذا ما يحرِّضنا على التفكير جدياً ومرة أخرى في كيفية العلاقة بين الديني والسياسي في العالم العربي.

الوجود الإسلامي والتفاعل الحضاري في الغرب

د. بوفلجة غيات(*)

بدأ الصراع الحضاري والثقافي على أرض أوروبا، من خلال رغبة اليمين المسيحي واليهودي في الحفاظ عليها كقارة مسيحية غربية، ودفاع المسلمين المقيمين بأوروبا عن حقهم في الإقامة، وعن قيمهم وحقوقهم الثقافية والدينية، خاصة وأن الكثيرين منهم اكتسبوا جنسية الدولة التي يقيمون بها، فأصبحوا مواطنين كاملي الحقوق والواجبات.

وسنتطرق في هذا البحث إلى توسّع الوجود الإسلامي في الدول الغربية، ونظرة الغربيين إلى الأقليات الإسلامية، وتعامل المجتمعات الغربية معها، وتذبذبها بين القبول والرفض، في ظل انتشار ظاهرة الإرهاب. كما سنتطرّق إلى أساليب مقاومة المسلمين للدفاع عن وجودهم الثقافي.

(*) أستاذ التعليم العالي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.

عرفت أوروبا تحولات اجتماعية وثقافية، حيث انتقلت من مجتمعات مسيحية غربية، متجانسة الثقافة، إلى مجتمعات متعدّدة الثقافات والأعراق والأديان. وهكذا ليس بغريب أن يصادف المتجوّل بالعواصم الغربية، وفي شوارعها وأسواقها، الأبيض والأسمر والأصفر، أفراداً يرتدون ألبسة متباينة تعبّر عن اختلاف الثقافات التي تعيش في تلك الدّول. وقد بدأت هذه التحولات منذ نهاية القرن التاسع عشر، ولا زالت مستمرّة حتى الآن، نتيجة الأحداث السياسية التي وقعت من حروب استعمارية على العالم الإسلامي، وفتح الأبواب لأبناء المستعمرات القديمة للسفر والإقامة في الدول الغربية.

لقد استقلت الدول الإسلامية، إلا أن ارتباطها بالدول الاستعمارية بقي قائماً، نتيجة حاجة كلّ طرف إلى الطرف الآخر من خلال التجارة، وحاجة أوروبا إلى اليد العاملة من الدول الإسلامية. وما زاد في تعزيز هذا الاتجاه، تيسّر ووفرة وسائل النّقل والاتصال، وتشابك مصالح الدول بسبب ظهور وتوسع العولمة. وهكذا ظهرت وتطورت جاليات إسلامية في جلّ عواصم وكبريات المدن الغربية، وهو ما أدى إلى واقع جديد حيث استوطن المسلمون في تلك الدول، دون التخلي عن عقيدتهم الدينية وقيمهم الثقافية.

الغرب وبداية الوجود الإسلامي

عرف العالم الإسلامي هجمة استعمارية من طرف الأوروبيين، بدءاً بالحروب الصليبية على الأراضي المقدسة في فلسطين، وامتدت هذه الحروب إلى المغرب العربي. وقد توسّع الاحتلال بعد الثورة الصناعية بأوروبا، من أجل استغلال خيرات الدول المحتلة، واستغلال أبنائها في الأعمال الشاقة، وفتح أسواق المستعمرات في وجه البضائع، إلا أن الاحتلال الغربي لم يكن اقتصادياً صرفاً ولا سياسياً بحتاً، بل كان هجوماً حضارياً وثقافياً، في إطار الصراع بين المسيحية والإسلام[1]. وهكذا لم ينته القرن التاسع عشر للميلاد حتى

(1) شاتليه أ.ل: الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محبّ الدين الخطيب ومساعد اليافي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1985، ط4.

كانت جلّ الدول الإسلامية تحت الاحتلال الغربي، الأوروبي خاصة، وهكذا تمّ احتلال معظم الدول الإسلامية بأفريقيا[2] وآسيا، وطردت تركيا ممّا تبقى لها من الإمبراطورية العثمانية بأوروبا.

وقد كانت هجرات المسلمين الأولى إلى أوروبا بتشجيع من المحتلين، لبناء دولهم بأيدٍ عاملة قوية، بخسة الأجور، ولا تطلب شروطاً لاشتغالها. ومع توسّع حركات الاستقلال، اضطر كثير من المتعاونين مع المحتلين، إلى الرحيل معهم والاستقرار بالدول الغربية خوفاً من انتقام الأهالي منهم. وهكذا بدأت الهجرات الأولى للمسلمين إلى أوروبا وأميركا، وقد هاجر الشباب المسلم بحثاً عن فرص العمل، وإن كانوا قلّة في البداية، إلا أن وجودهم بدأ يتوسّع باستقدام البعض منهم أفراد أسرهم، وللاستقرار بأماكن إقامتهم. ثم أوجدوا هياكل وجمعيات تلبي حاجاتهم الثقافية في مَواطنهم الجديدة، وهكذا دخل المسلمون الأوائل وأقاموا في الغرب لأسباب تاريخية، تبعتها حركات هجرة أخرى لأسباب سياسية واقتصادية وتربوية.

توسّعُ الوجود الإسلامي في الغرب

ساعدت عدّة عوامل على توسّع الوجود الإسلامي بالدول الغربية، بسبب عوامل دافعة من الدول الإسلامية، متمثلة في تعدّد المشاكل وتعقدها، وأخرى جاذبة من الدول الغربية، من توفر فرص العمل والدراسة وحرّية التعبير، وفيما يلي توضيح لأهم هذه العوامل:

1. **الهجرة للعمل:** قدم عدد من العرب والمسلمين إلى غالبية الدول الغربية، بحثاً عن فرص للعمل، وهروباً من الفاقة والفقر بأوطانهم، فاستقروا بدول المهجر.
2. **الهجرة للدراسة :** عرف الجزء الأخير من القرن العشرين -وإلى اليوم- إقبالاً كبيراً على الدراسة، في الجامعات الأوروبية والأمريكية، حيث تابع الطلبة المحظوظون دراساتهم

(2) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا، الكويت: عالم المعرفة، 1989. ع. 139.

العليا، وقد شجعت الظروف والإغراءات المادية بتلك الدول، على بقاء كثير من الطلبة المتخرجين، واستقرارهم بها، بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بأوطانهم.

3. **هجرة الأدمغة:** تشجع الدول الغربية المواهب المسلمة إلى الهجرة إليها من أجل استغلال قدراتها العقلية والعلمية، مستغلة الظروف السيئة بأوطانهم وظروفهم المادية الصعبة.

4. **اللجوء السياسي:** عرفت العديد من الدول العربية والإسلامية جملة من الاضطرابات السياسية والصراعات الدموية، مما دفع بعدد من أبنائها إلى مغادرة أوطانهم، طلباً للجوء السياسي، وبحثاً عن الأمن في دول أخرى، مفضلين العيش في أوروبا أو أميركا الشمالية.

5. **التكاثر في المهجر:** وُلد كثير من العرب والمسلمين إبان وجود أوليائهم بأرض المهجر، وبذلك أصبحوا مواطنين كاملي الحقوق في الدول التي وُلدوا بها، حيث درسوا وترعرعوا وآثروا البقاء في تلك الدول، حتى بعد مغادرة أولياء أمورهم لها. مع حفاظهم على دين آبائهم، أي العقيدة الإسلامية والقيم العربية.

6. **الزواج المختلط:** أدى عبور بعض العرب المسلمين بأميركا أو بإحدى الدول الغربية إلى الزواج من مواطنات تلك الدول، مما ساهم في حصولهم على حقّ الإقامة والعمل والاستقرار بها، حيث أصبحوا يتمتعون بكامل حقوق المواطَنة.

7. **اعتناق الإسلام:** إن اختلاط المسلمين بغيرهم، وارتباط كثير من الأحداث العالمية بالمسلمين، أدى بكثير من الغربيين إلى البحث في الإسلام والرغبة في التعرف على حقيقته. وهو ما أدى بالبعض منهم، خاصة من بين العلماء والمثقفين والفنانين، إلى الاقتناع بالإسلام، وبالتالي إلى اعتناقه، مما ساهم في توسّع وانتشار هذا الدين بمختلف دول أوروبا، وأميركا الشمالية خاصة.

وبسبب كلّ هذه العوامل، أصبح الوجود الإسلامي في تزايد مستمرّ في الدول الغربية، وغيرها من الدول المصنعة، مما خلق واقعاً ثقافياً وحضارياً جديداً بتلك الدول.

نظرة الغربيين للإسلام

لدى كثير من أفراد ومجتمعات الدول الغربية نظرة خاطئة ومشوهة عن الإسلام والمسلمين. وقد كان الاتهام -ومازال- لشعوب الدول العربية الإسلامية، والدول النامية عموماً، بالجهل والعيش في محيط متخلف، وعدم القدرة على الفهم. كما يعتقد الغربيون بوجود ضغوط تمارس على الأفراد من طرف السلطات والهيئات الاجتماعية والسياسية والدينية، حيث إن المواطن المسلم مُكره على قبول واقعه وقيَمه وشعائره الدينية، من صلاة وصوم، ومن مظاهر دينية ثقافية، كالالتحاء عند الذكور، وارتداء الحجاب، بالنسبة للإناث.

لقد كان الاعتقاد الخاطئ هو أن هؤلاء الأفراد لو أعطيت لهم كلّ الحريات، وعاشوا في مجتمعات ديموقراطية متقدمة، سيتخلّصون دون شك من القيَم التي يحملونها والممارسات الدينية التي يحرصون على تأديتها. إلا أنّ ما يلفت انتباه الغربيين، أن كثيراً من الشباب والأفراد الذين هاجروا لسبب من الأسباب، من أوطانهم الأصلية إلى أوروبا وأميركا، حافظوا على عقيدتهم، بل زادوا تمسكاً بها. لهذا فوجئ المحللون من مفكرين وفلاسفة وسياسيين وعلماء اجتماع، ولم يفهموا سبب تشبث أبناء الجالية الإسلامية، الذين ولدوا وتربوا بالدول الغربية، بدينهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، على رغم تخلصهم من الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تُمارس عليهم في دولهم الأصلية.

بل الأكثر من ذلك، هو اكتشاف العديد من السكان الأصليين بالدول الغربية، للدّين الإسلامي عن طريق الاحتكاك وحتى التزاوج، حيث اعتنق بعض الرجال الإسلام، وتزوج بعضهم مسلمات. كما اعتنقت كثيرات من الغربيات الإسلام وتزوجن من مسلمين، بل إن كثيراً من المسلمين أعادوا اكتشاف الإسلام من خلال احتكاكهم بغربيين مسلمين.

تغيّر طبيعة الوجود الإسلامي

استفاق الغرب في السنوات الأخيرة على أعداد متزايدة من المسلمين، وهي أقليات بدأت ترفع رأسها وتدافع عن مصالحها الاجتماعية والثقافية والسياسية، ولم تعد تعيش في الخفاء وتؤدي صلواتها في الأقبية كما كانت، بل أصبحت تدافع عن حقها وكرامتها وتجهر بتميزها وتعتز بقيمها وحضارتها، وهو ما لم يعهده كثير من الغربيين الذين بدأوا يدقون ناقوس «الخطر الإسلامي الداهم» كما يتصورون. وهكذا ربطوا الإسلام بالإرهاب، وحمّلوا المسلمين في العالم -وحتى الأقليات الإسلامية بالغرب- كلّ الحروب والمشاكل، بما في ذلك أزمات النفط.

أصبح الإسلام ثاني ديانة في أوروبا وأميركا، من حيث عدد السكان. وقد كان المسلمون مهمّشين ومحتقرين، باعتبارهم أجانب مهاجرين متخلفين. إلا أن السنوات القليلة الماضية عرفت تغيراً جذرياً من حيث نوعية المسلمين الموجودين بالغرب. فأصبح غالبيتهم من الشباب المثقف، الناجح مهنياً واجتماعياً، المتقن للغة البلد المقيم به، والمتكيف مع ثقافته، مع الحفاظ على قيمه وعقيدته.

وسواء حصل المسلمون بالغرب على إقامات مؤقتة، أم حصلوا على الجنسية، أم أنهم ولدوا كمواطنين لتلك الدول، فهم يتصرّفون دون عُقد، لهم مستويات عالية من التربية والثقافة، وأصبحوا جزءاً من وطنهم الجديد، بحيث لا يمكن تجاوزهم. فمنهم العامل والمثقف والموظف والمسؤول ورجل الأعمال، وارتبطوا بالنسيج المهني والوظيفي والاجتماعي للمجتمع الغربي وأصبحوا جزءاً منه.

وقد أدّت عملية استقرارهم في محيط ثقافي مخالف لثقافتهم الأصلية، إلى ظهور تحدّيات وحاجات، حاول المسلمون التعاون لتلبيتها، من خلال إنشاء مؤسسات وتنظيمات ثقافية وسياسية، تخدم مصالحهم المشتركة. ويرى مصطفى عاشور «حدوث تغير نوعي

كبير في الوجود الإسلامي في تلك القارة، كان أبرز مظاهره انتقال الهجرة المؤقتة للمسلمين إلى هجرة دائمة، وتغير نوعية المهاجرين من العمال البسطاء إلى هجرة العقول والكفاءات. إضافة إلى مظهر مهم يتمثل في دخول أعداد كبيرة من الأوروبيين الإسلام، وانتشار الإسلام في طبقات مختلفة من المجتمع، وعدم اقتصاره على إسلام بعض أفراد النخبة الأوروبية. وتشير الإحصاءات إلى أن عدد المسلمين من ذوي أصول أوروبية في الاتحاد الأوروبي أكثر من نصف مليون شخص»[3]. وهو ما يوضح سبب زيادة اهتمام مختلف الأوساط العلمية والسياسية والأمنية بالوجود الإسلامي بالغرب.

مظاهر الوجود الإسلامي

أدى الوجود الإسلامي بالدول الغربية إلى بروز مجموعة من المظاهر المستحدثة بتلك الدول يتمثل أهمها في:

1. **المساجد:** لا تكاد تخلو مدينة غربية -خاصة المدن الكبرى- من مساجد ومُصليات يؤمها المسلمون، خاصة أيام الجمعة والأعياد والمناسبات. فيجتمعون بها ويتعارفون فيما بينهم، ويؤدون بها شعائرهم الدينية، خلال الأعياد والمناسبات.
2. **المراكز الإسلامية:** تزايد انتشار المراكز الثقافية، لمختلف الجاليات العربية والإسلامية، وهي تتوفر عادة على قاعات كبيرة تستعمل للصلوات، خاصة صلاة الجمعة والمناسبات الأسرية والأعياد الدينية والوطنية، وتنظم فيها الندوات الثقافية. وهي مراكز تساهم في إيجاد فرص التواصل، مما يساهم في تقارب أفراد الجاليات الإسلامية، وتنسيق جهودهم ونشاطاتهم، والحفاظ على الروابط الثقافية بينهم وبين بلدانهم الأصلية.
3. **الجمعيات الخيرية والمدنية:** تعددت الجمعيات الخيرية التي تهتم بشؤون المسلمين، وتدافع عن حقوقهم المدنية والسياسية. وقد حقّق بعضها نجاحات كبيرة، وصلت من حيث نشاطاتها ومصداقيتها إلى مستوى الجمعيات الدولية غير الحكومية، فكسبت

(3) مصطفى عشور، موقع إسلام أون لاين، 2003/01/26.

اعترافاً دولياً، وأصبحت تقوم بنشاطات خيرية على المستوى العالمي، وحافظت على مقراتها الرئيسية في الدول الغربية، مما منحها غطاء شرعياً تعجز الجمعيات الموجودة بالدول الإسلامية عن ضمانه. وعلى سبيل المثال، نجد هيئة الإغاثة الإسلامية (Islamic Relief) ببريطانيا، التي حصلت على شهرة عالمية في مجال الأعمال الخيرية والمساعدات الإنسانية، وتدخلاتها في مواقع الأزمات بمختلف بقاع العالم. وتشير بعض الإحصائيات غير الدقيقة إلى وجود أكثر من 7 آلاف جمعية ومركز إسلامي ومسجد، يستفيد من خدماتها أكثر من 16 مليون مسلم داخل الاتحاد الأوروبي.

4. **الاندماج في الحياة السياسية:** ظهر بين المسلمين في الدول الغربية، جيل جديد من الكوادر والمثقفين، كاملي الحقوق في الدول التي يقيمون بها. فواقع كونهم أقليات مهمشة، دفعهم إلى الانخراط في النشاطات السياسية والاقتصادية، حيث بدأت معالم تكوين جماعات ضغط «لوبي» عربي/إسلامي في البروز. وقد بدأت هذه الجمعيات في لعب الدّور المنوط بها، خاصة في إطار الضغط لصالح القضايا العربية والإسلامية عموماً، ومن أهمها قضيتا فلسطين والعراق، في مواجهة اللوبي اليهودي الصهيوني الشرس. وقد تقلّد كثير من المسلمين المُقيمين بالغرب، مناصب سياسية راقية، حيث وصل بعضهم إلى رتبة وزير، كما حدث في فرنسا لأكثر من مرّة. أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد أوصلت الانتخابات التشريعية مع آخر 2006، أول عضو مسلم في مجلس الشيوخ الأمريكي وهو من أصل صومالي، وقد أقسم على نسخة مترجمة من معاني القرآن الكريم عند تنصيبه. وهذا جاء ثمرة التحولات ونوعية الأفراد المسلمين المقيمين في الغرب ونشاطاتهم وجهودهم السياسية للاندماج في مجتمعاتهم الجديدة، مع التمسك بمقومات حضارتهم الأصلية، والدفاع عنها في مواقع وجودهم.

وهكذا يمكن ملاحظة تزايد عدد المسلمين في الدول الغربية، بأوروبا وأميركا وأستراليا، ما جعل دورهم ونفوذهم في تزايد مستمر، وخاصة أن عدداً متنامياً من المفكرين يشهرون إسلامهم كل سنة. وهكذا فتحت جبهة جديدة من التفاعل الحضاري. إذ لم يعد غريباً وجود مظاهر ثقافية إسلامية، وإحياء لمناسبات دينية وثقافية، وخاصة في ضواحي المدن الكبيرة، حيث تقطن الجاليات المسلمة.

استيعاب الوجود الإسلامي في الغرب

تحوّل الوجود الإسلامي في الدول الغربية من وجود مؤقت، للعمال والطلبة القائمين بمهام لمدد محدّدة، إلى وجود دائم، مع المحافظة على العلاقات مع العائلة الممتدة بالدول الأصلية. كما تحوّل وجود المسلمين من أفراد منفردين، مؤقتي الإقامة، إلى أسر دائمة الإقامة، بل بمناصب عمل مستقرة، واستثمارات عقارية. وقد ساعدت على ذلك، ظروف الانفتاح والديموقراطية، والازدهار الاقتصادي الذي عرفته أوروبا.

إلا أن الأزمات الاقتصادية والصعوبات الاجتماعية وظهور أحزاب متطرفة في الغرب، دعا إلى طرد المهاجرين وخاصة العرب والمسلمين منهم، وذلك مع استمرار صراعات الشرق الأوسط، ودخول القوات الدولية إلى العراق، واستفحال العنف المسلح، والأزمات البترولية، وما تبعها من هجمات واستفزازات إعلامية. وكلها عوامل ساهمت في توسع الهوة بين المجتمعات الغربية عموماً، والأقليات المسلمة المقيمة فيها.

وقد اعتمدت الدول الغربية استراتيجيتين في التعامل مع المسلمين الذين استقروا بها، وتتمثلان في التضييق والإقصاء، ثم الاستيعاب والدمج.

أولا: سياسة التضييق والإقصاء

اعتمدت السلطات الغربية عند بداية شعورها بالخوف من استقرار وتوسع قوة المسلمين بالغرب، سياسة التضييق والإقصاء، في مختلف المجالات. ومن الضغوط الممارسة، نجد التضييق على منح وثائق الإقامة الدائمة أو الجنسية، وعدم توفير السكن اللائق، وصعوبات تربية الأبناء، اعتقاداً منها بأن سوء الظروف وإظهار عدم القبول قد تؤديان بالمسلمين إلى المغادرة، والعودة من حيث أتوا. وعلى الأقل فهي تمنع مسلمين آخرين من تعزيز عدد المقيمين بها، من خلال تعقيد إجراءات دخول الأجانب، وخاصة العرب والمسلمين.

وإذ لم تنفع سياسة التضييق والتهميش، في تقليص عدد المهاجرين المسلمين وفشل عمليات إدماجهم نهائياً في ثقافة المجتمع، مع المهاجرين الأوائل، فقد جاء الاعتقاد بإمكانية تحقيق ذلك من خلال التركيز على الأجيال اللاحقة من أبناء المسلمين، من الذين ولدوا وترعرعوا وتربوا بالغرب. وهو ما تطلب انتهاج سياسة تعمل على تقليص الغبن المسلط على الأقليات المسلمة في ضواحي العواصم الغربية، من أجل كسبهم واستمالتهم.

ثانيا: سياسة الاستيعاب والدمج

لأن هناك صعوبات قانونية واجتماعية وأخلاقية، أمام طرد المسلمين المقيمين بالدول الغربية، وجد كثير من السياسيين والمثقفين والباحثين الاجتماعيين والأحزاب السياسية في إدماج المسلمين في المجتمعات التي يقيمون بها حلاً نهائياً لتخوفاتهم منهم، من خلال محاولة دمجهم ثقافياً واقتصادياً وسياسياً -أو بمعنى آخر إذابتهم- في المجتمعات الغربية. وقد رحّب المسلمون بسياسة الدمج، التي يرون فيها حلاً لمشاكل الإقامة والعمل والسكن، وظروف العيش الكريم، وفرص الدراسة لأبنائهم، وقد حصل بعض التحسّن في هذه الجوانب. إلا أن ما يرغب فيه الغربيون، من الإدماج، هو ذوبان الأقليات المسلمة في القيم الغربية وما تمثله من مادية وإباحية وعقيدة مسيحية، حيث توقعوا أن يتم تغيير كلّ من القيم الثقافية والعقيدة والسلوكيات اليومية. وهكذا ركّزت السلطات السياسية على التربية والتعليم وغرس القيم الغربية عند الأطفال المسلمين، وتشجيعهم على الثورة على قيم آبائهم، وتشجيعهم على تبني قيم الحرّية بكل أشكالها، والتخلّي عن الأخلاق التي تفرضها الأسر المسلمة على أبنائها. وهي عوامل أدت إلى مقاومة الاندماج الثقافي والقيمي.

ويرى التيجاني بولعوالي أن «عدم إقبال مجموعة من المسلمين على الانخراط العفوي في الثقافة الأخرى، لا يعزى إلى فشل في اندماجهم اللغوي أو المهني أو حتى شبه الثقافي،

وانما إلى أسباب أعمق من ذلك، تتجذر في أسلوب تفكيرهم، وطريقة تعاملهم، وهما أمران لا يُفهمان إلا في نطاق البنية المجتمعية العامة التي ينحدر منها هؤلاء»[4].

والنتيجة نفسها توصل إليها كتاب «استراتيجية العمل الثقافي في الغرب»، الذي أصدرته المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «إيسسكو» ومفادها «أن مخطط إدماج الأقليات المسلمة في الكيان الثقافي الغربي غالباً ما يلقى معارضة ومقاومة كبيرة من المسلمين؛ بسبب حرص الجاليات والأقليات المسلمة على التمسك بذاتيتها الثقافية، وخصوصيتها الإسلامية الأصيلة، غير أن هذا الحرص لا يعني الانغلاق على الذات أو الانعزال في المجتمعات الغربية»[5].

وهكذا فهِم المسلمون القصد من الإدماج، مما أدى إلى تنشيط آليات للمقاومة الثقافية. وإن كانت سياسة الإدماج نجحت إلى حدّ ما، في تحسين الظروف المادية للأقليات المسلمة، إلا أنها فشلت في مسعاها إلى دفع المسلمين إلى التخلي عن قيمهم الثقافية والعقدية.

تحديات العُنصرية

لقد مورست ضغوط، وأطلقت حملات عنصرية وسياسية وإعلامية قوية ضد المسلمين عموماً، وخاصة الأقليات المسلمة الموجودة بالدول الغربية، وأطلقت حملات على مقدساتهم ورموزهم الإسلامية. ومن الأمثلة على ذلك قيام صحيفة «جيلاندز بوسطن» الدانمركية المحافظة، بنشر 12 رسماً كاريكاتورياً للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، من بينها رسم يظهره وهو يعتمر عمامة على شكل قنبلة. وبعدها بأربعة أشهر، تبعتها مجلة «ماغازينت» بنشرها للرسوم نفسها بدعوى «حرية التعبير». وقد تبعت ذلك استنكارات

(4) التيجاني بولعوالي: اندماج المسلمين في الغرب بين الإمكان واللاإمكان، الحوار المتمدن (مجلة إلكترونية)، ع.1193، 2005/05/10.
(5) مصطفى عاشور: موقع إسلام أون لاين، 26/ 01/ 2003.

واحتجاجات، تعدّت مسلمي أوروبا وأميركا، وشملت المسلمين في أرجاء العالم. ويرى بن حمو محمد، أن الأوروبيين «كانوا يتصوّرون أن إلصاق التهم بالإسلام، سوف يدعو معتنقيه إلى نبذه والتخلص منه، وهو ما يجرّ بالتأكيد إلى جلبهم إلى المسيحية والفكر الغربي»[6].

وإلى جانب ذلك، نجد المسلمين بالغرب موضوعاً لكثير من الإهانات والاستفزازات، من طرف كثير من المتطرفين في مختلف الدول الأوروبية، ناهيك عن المعاملات والتصرفات العُنصرية لكثير من الأفراد، ولحسن الحظ أن الظاهرة لم تكن عامة[7].

وفي الوقت نفسه، طوّر المسلمون أساليبهم واستراتيجياتهم للمقاومة الثقافية، مبرزين حرصهم على التمكسك بهويتهم العربية الإسلامية، بل السعي إلى التوسع ونشر الدعوة الإسلامية بين الأوروبيين. وهكذا ظهرت ديناميات وأساليب اجتماعية وتربوية وسياسية، في إطار التفاعلات الحضارية في العالم الغربي.

إن الأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية، أدّت إلى إيجاد واقع جديد بالدول الغربية، يتميز بتعايش الثقافات والحضارات، إلا أن جهات غربية متطرفة تعمل على نسف هذا التعايش والعمل على إلحاق التهم بمختلف الأقليات والجاليات، والتشكيك في ولائها ووطنيتها، مما يؤدي إلى إيجاد جوّ من التوتّر والقلق وعدم الاستقرار.

وهنا يضع المسلمون مفهومي الديموقراطية وحقوق الإنسان تحت الضوء، وهم يختبرون مدى تطبيق الغرب للمفهومين عليهم، أم أن هناك تحيزاً وذاتية عندمّا يتعلّق الأمر بالمسلمين. وهو ما يضع مصداقية القيَم الديموقراطية الغربية على المحك، مما يتطلب منهم إثبات قوة حضارتهم المبنية على الديموقراطية وحقوق الإنسان. وهو تحدٍّ على الغربيين رفعه، وإثبات صدق شعاراتهم التي تدعو إلى المساواة والعدل والحرية والديموقراطية وحقوق

---

(6) بن حمو محمد: الغرب والإسلام: مجهودات جبارة لتغيير ثقلها يخدم طموحات الغربيين، مجلة الحضارة الإسلامية، 2004، ص414.

(7) غيات بوفلجة: عوامل تصاعد العنصرية والعنف في حوض المتوسّط، شؤون اجتماعية، ع. 49، 1996، ص171 - 177.

الإنسان. لهذا يتحتم على كلّ طرف القبول بالآخر، ولو كان يختلف عنه من حيث لون البشرة وطريقة اللباس والدين والعقيدة. وهو ما يسعى دعاة السلام وتعايش الحضارات والثقافات إلى المناداة به والسعي إلى تحقيقه.

لقد آن الأوان لمجتمعات الدول الغربية، حيث توجود جاليات عربية ومسلمة معتبَرة، أن تلتزم بحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وتطبيق المقولة القانونية التي مفادها «أن كل فرد بريء حتى تثبت إدانته». كما يجب عدم تحميل فرد بريء مسؤولية وتبعات قيام فرد آخر أو جماعة مجهولة بعمليات إرهابية، بسبب كونه ينتمي إلى نفس المنطقة أو نفس العقيدة.

إن مؤسسات وقيم الديموقراطية بالدول الغربية على المحكّ، إذ عليها أن تثبت ادعاءاتها الديموقراطية من خلال الممارسات، ومدى احترام حقوق الإنسان، وبالتالي إثبات مدى القدرة والتسامح والتعايش مع الآخر.

خاتمة

يعرف العالم تغيرات وتطورات في ضوء العولمة التي تعصف بالجميع، ومن انعكاسات هذه الأخيرة، تحطم الحدود، وتنقل الأفراد، وتنوع الثقافات والحضارات والمعتقدات في المدن الكبرى والحظائر العالمية. لذلك على الكل التعامل مع هذا الواقع الجديد، وبالتالي القبول بالغير على الرغم من اختلافه، في إطار احترام القوانين التي تسري على كل المواطنين دون تمييز عرقي أو ديني، كلّ ذلك في ظل الأديان السماوية السمحاء، ومبادئ الديموقراطية وحقوق الإنسان التي يدافع الغرب عنها.

إن الاتجاهات الحالية متجهة نحو رسوخ العولمة بمختلف أشكالها، والتنوع الثقافي في مختلف بقاع العالم. لذلك يتحتم على الكلّ التعايش والحوار في ظلّ الاحترام المتبادل بين

الثقافات، والتفاعل من خلال الإقناع دون عنف ولا محاولات إلغاء الآخر، وهو ما يتطلّب من الطرفين، الغربي والإسلامي، أو المنتمين إلى الأعراق والديانات والثقافات الأخرى، اعتماد أساليب حضارية في التعايش والاحترام المتبادل، ذلك أن التهميش والإلغاء والتمييز عوامل تؤدي إلى ردود فعل سلبية وتولّد العنف، وهو ما يجب على الحضارت الراقية تجنبه والتعالي عنه.

الإسلام الأوروبي

صراع الهويّة والإندماج

يثير تعبير «الإسلام الأوروبي» جدلاً واسعاً بين مؤيّد ومعارض. فهل المقصود به تصنيف جغرافي أم سياسي؟ أم أنه يعبّر عن فهم أوروبي معيّن لحقيقة الإسلام؟ وهل هناك إسلام آسيوي وآخر أفريقي؟

ليس هذا الكتاب دراسة مفهوميّة للإسلام الأوروبي فقط، بل إنها كذلك دراسة إجتماعيّة وسياسيّة متعددة الأبعاد، منها ما يخص الأمن وما يخص الإجتماع والتمظهر الديني والسياسي، في ظل تطوّرات هيكليّة وسياسيّة تشهدها القارة الأوروبية.

وبصرف النظر عن المصطلح، لم يحظ موضوع « الإسلام الأوروبي» بالقدر الكافي من الدراسة والبحث لدى الدوائر العربية المعنية، الأمر الذي يجعل هذا الكتاب أول كتاب يصدر باللغة العربية حول الإسلام الأوروبي.

يفتح هذا الكتاب أبواباً كانت مغلقة على النقاش الدائر حول الإسلام في أوروبا. فهناك واقع على الأرض يتلخّص في وجود ملايين المسلمين الذين يعيشون في أوروبا، فبعضهم أتى مهاجراً، وكثيرون ولدوا هناك، ويشكّلون أقليّة ذات وزن وتأثير، وقابلة للنمو السريع في المستقبل.

ISBN 978-9948-443-30-8

9 789948 443308

المسبار

www.almesbar.net